Jean Grondin

Filosofinės hermeneutikos įvadas



ALK/aidai

Filosofinės
hermeneutikos
įvadas

Jean Grondin

Filosofinės hermeneutikos įvadas

Iš vokiečių k. vertė
NERIJA PUTINAITĖ

aidai
2003

UDK 11
Gr549

Versta iš: Jean Grondin *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001

Knygos leidimą iš dalies finansavo
Atviros Lietuvos fondas

ISSN 1392-1673
ISBN 9955-445-61-0

Turinys

SKIRIU PAUL-MATTHIEU
IR EMMANUELIUI

„Pra-kalba"

Bent jau pratarmėje autorius turi teisę pakalbėti apie save arba savo santykį su tuo, kas parašyta. Taip paties teksto nuošalėje gali tapti aiškesnė jį motyvavusi visai atsitiktinė paskata.

Kai aš vėlyvą 1988 m. rudenį rašiau šį įvadą, turėjau kai kurių sunkumų dėl hermeneutinio universalumo reikalavimo sąvokinės formuluotės. Atrodė, tai buvę tiek apgalvota ir kritikuota, kad pats aš nieko daugiau nebeįžvelgiau. Remdamasis Wittgensteino pasakymu, „filosofinės problemos forma yra: aš nesusivokiu", guodžiausi pirmiausia tuo, kad mano situacijoje būta šio to filosofiško. Po kiek laiko vienoje Heidelbergo kavinėje susitikau su Hansu Georgu Gadameriu, idant tarp kitų su juo aptarčiau ir šį dalyką. Aš jo paklausiau, šabloniškai ir tiesmukai, koks gi, tiksliau nusakant, esąs universalus hermeneutikos aspektas. Po viso to, ką buvau perskaitęs, buvau pasiruošęs ilgam ir kiek miglotam atsakymui. Jis apmąstė dalyką ir atsakė, trumpai ir aiškiai: „*verbum interius*".

Aš pasitryniau akis. Gi tai niekur neparašyta „Tiesoje ir metode", ką ir sakyti apie antrinę literatūrą. Ar hermeneutikos universalumo reikalavimas turėtų būti aptinkamas „vidiniame žodyje", prie kurio triūsė Augustinas ir kuriam Gadameris buvo paskyręs retai pastebimą savo pagrindinio veikalo skyrių? Kiek suglumęs, aš klausiau toliau, kas čia turima galvoje. „Universalumas", tęsė jis, „glūdi vidinėje kalboje, tame,

kad negalima visko pasakyti. Negalima išreikšti visko, kas yra sieloje, λόγος ἐνδιάθετος. Tai atrandu Augustino veikale *De trinitate*. Ši patirtis yra universali: *actus signatus* niekada nesutampa su *actus exercitus*.“

Sutrikęs buvau pirmiausia dėl to, kad šitai, atrodė, prieštarauja gadameriškosios filosofijos pagrindiniam tonui. Juk paprastai manoma, kad jos universalumas remiasi kalba, tuo, kad realiąja kalba galima viską išreikšti. Kalba galinti įveikti visus prieštaravimus jos universalumui, nes jie visi turį būti kalbiškai suformuluoti. Gadameriui viskas turi būti kalba: „Būtis, galinti būti suprasta, yra kalba“, skamba dažniausiai cituojamas pasakymas, kuriuo nurodomas šis universalumas.

Ką bendro su tuo turi užuomina į *verbum interius*? Ar tai žymi vėlyvą savęs paties interpretavimą, savęs pataisymą ar tai tik tuščiai pateikta atsitiktinė informacija, kuriai neteiktina jokios esminės reikšmės? Kelis mėnesius aš kiek blaškiausi šiuo klausimu, kol perskaičiau knygą „Tiesa ir metodas“ bei Heidelbergo universiteto bibliotekoje išsaugotą pradinį jos variantą. Tuomet man toptelėjo, kad iš tikrųjų hermenetikos universalumo reikalavimas deramai išskleidžiamas tik remiantis mokymu apie *verbum interius*, ta iš heidegeriškai perskaityto Augustino kylančia įžvalga, kad pasakyta kalba visuomet pasilieka už to, kas turi būti išsakyta, už vidinio žodžio, ir kad tai, kas pasakyta, galima suprasti tik kai išskleidžiama už to esanti nenustygstanti vidinė kalba. Tai skamba senamadiškai ir labai metafiziškai: greta kalbos esąs anapusinis ir vidinis *verbum interius* pasaulis. Tačiau, kaip mes matysime, vien tik ši įžvalga pajėgi pakirsti metafizinę ir loginę ištaros viršenybę. Sekant klasikine logika, kuria minta substancijos metafizika, viskas glūdi propozicinėje ištaroje. Tai, kas ištarta, yra sau pakankama ir patikrintina pagal šio vidinį nuoseklumą.

Hermeneutikai – priešingai, ištara yra, tariant perkeltine „Būties ir laiko" kalba, kažkas antrinio, išvestinio. Prisirišimas prie ištaros ir disponavimo ja slepia *verbum interius*, hermeneutinio žodžio rungimąsi dėl kalbos. Tačiau nemanoma, kad „vidinis žodis", – ir tai tebūna išaiškinta kartą ir visiems laikams, – būtų koks privatus arba psichologinis už-pasaulis, suformuotas dar prieš atsirandant kalbinei išraiškai. Jis yra tas, kuris siekia save išreikšti išsakyta kalba. Pasakyta kalba yra pasekmė rungimosi, kurį kaip tokį reikia išgirsti. Nėra jokio „ikikalbinio" pasaulio, o tik į kalbą nukreiptas pasaulis, mėginantis įžodinti tai, kas turi būti pasakyta, nors jam tai ir ne visiškai pavyktų. Vien tik šis hermeneutinis kalbos matmuo yra universalus.

Įvade ir mėginama šiuo požiūriu išdėstyti filosofinę hermeneutiką. Nurodymas į pokalbį su Gadameriu nereiškia, jog arogantiškai siekiame mūsų aiškinimą išskirti kaip „autentišką" Gadamerio poziciją. Tokios nuorodos sukelia nepaprastai daug problemų, ir todėl mes ilgai dvejojome, ar tai minėti čionykščiame kontekste. Mus galiausiai padrąsino Walterio Schulzo pavyzdys – jis pats pateikė nuorodą į pokalbius su Heideggeriu, nes jie esmiškai paveikė jo Heideggerio interpretacijos kryptį.[1] Taip su Gadameriu galėjo būti nutikę ir mums. Tačiau suprantama, kad šitaip paskatinta interpretacijos kryptis turi būti plėtojama savo sąskaita ir rizika. Tad mūsų sumanymo specifika bus, nepriklausomai nuo Gadamerio, taigi savo atsakomybe ir atsižvelgiant į esamą filosofinio pokalbio padėtį, pateikti įvadą į hermeneutikos filosofines dimensijas (taigi nekreipiant dėmesio į jos pritaikymus paskiruose moksluose, pvz., filologijoje, teologijoje,

[1] Plg. W. Schulz, „Die Aufhebung der Metaphysik in Heideggers Denken", in: *Heideggers These vom Ende der Philosophie.* Verhandlungen des Leidener Heidegger-Symposiums April 1984, Bonn, 1989, S. 33.

istorijoje ir visuomenės moksluose). Įvade mėginama šiuo *verbum interius* požiūriu rekonstruoti jų istorinę problematiką taip tiksliai, kaip tik galima – taigi remiantis šiandien retai skaitomais jos paliudijimais. Mūsų pareiga, žinoma, parodyti, kad šis požiūrio taškas išties yra centrinis.

Už paramą šiam darbui esu labai dėkingas Alexanderio von Humboldto fondui bei *Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.* Lemiamų postūmių mūsų tyrinėjimams davė ir susitikimai su kolegomis. Už tai ypač širdingai dėkoju Ernstui Behleriui, Otto Friedrichui Bollnowui, Lucui Brissonui, Rüdigeriui Bubneriui, Hansui Georgui Gadameriui (kuris leido pasiremti mūsų pokalbiu), Hansui Ulrichui Lessingui, Manfredui Riedeliui, Frithjofui Rodi, Josefui Simonui ir Alberto Viciano. Nepraleidžiu progos šią padėką papildyti susižavėjimu, kurį jau seniai jaučiu jų filosofinei veiklai. Filosofija juk gali pasižymėti dideliu kritiškumu ir argumentuotumu, tačiau ji nebūtų net prasidėjusi be ϑαυμάζειν akivaizdoje to, kas ją nuveda prie mąstymo.

Įžanga

„Hermeneutika" nuo pirmojo šio žodžio pasirodymo XVII a. reiškia aiškinimo mokslą arba meną. Iki XIX a. pabaigos ji paprastai įgaudavo pavidalą teorijos, žadėdavusios pateikti menui deramo aiškinimo taisykles. Jos užmojis paprastai būdavo normatyvus, techninis. Ji ribojosi vien metodiniais nurodymais interpretuojantiems mokslams, kaip interpretuojant, kiek tai įmanoma, išvengti savivalės. Ji vargingai gyveno kaip iš išorės nelabai pastebima „pagalbinė disciplina" viduje įsteigtų žinojimo šakų, kurioms akivaizdžiai reikėjo interpretuoti tekstus arba ženklus. Taip nuo Renesanso susiformavo teologinė (*hermeneutica sacra*), filosofinė (*hermeneutica profana*), bei teisinė hermeneutikos. Tačiau aiškinimo meno idėja siekia dar senesnius laikus, neabejotinai patristiką, galbūt netgi stoikų filosofiją, išplėtojusią alegorinį mitų aiškinimą, ir graikų rapsodų tradiciją. Visur, kur vienokiu ar kitokiu mastu buvo pasiūlyta metodinių nurodymų, kaip interpretuoti, galima kalbėti apie hermeneutiką plačiąja prasme.

Filosofinė hermeneutika, priešingai, yra daug vėlesnė. Siaura ir įprasta prasme ji žymi filosofinę Hanso Georgo Gadamerio, kartais ir Paulio Ricoeuro poziciją. Žinoma, pretenzingų hermeneutikos pavidalų būta ir anksčiau, tačiau kažin, ar jie būtų skelbęsi esą išplėtotos filosofinės koncepcijos. Nei Schleiermacheris, nei Droysenas arba Dilthey'us – šiuolaikinės hermeneutikos seneliai – net būdami esmingai prisidėję išskleidžiant hermeneutinį problemos suvokimą filosofijoje, savo pradinių įžvalgų neišplėtojo atvirai ir pirmapradiškai vadindami jas „filosofine hermeneutika". Net jei Gadamerio filo-

sofinis sumanymas, neprisidėjus Heideggeriui, ir būtų buvęs neįgyvendinamas, vėlyvasis Heideggeris nebūtų galėjęs nutylėti ir nekonstatuoti: „„Hermeneutinė filosofija“ yra Gadamerio reikalas“[1]. Nepavyksta užfiksuoti jokių iš tiesų perversminių naujų pradžios taškų hermeneutikoje po Gadamerio, nors jo filosofija ir sukėlė gausias diskusijas, ypač su Habermaso ideologijos kritika ir Derrida'os dekonstruktyvizmu[2].

Nepaisant Gadamerio jai suteikto pavidalo, nustatančio filosofinės hermeneutikos horizontą, numatomo įvado rėmuose ją patartina apžvelgti kiek plačiau. Jau akivaizdi haidegeriškoji jos kilmė rodo į tai, kad Heideggerio mintis turi visiškai priklausyti filosofiškai motyvuotos hermeneutikos sričiai. Heideggerio mąstymas Gadameriui suteikė nukreipiančių impulsų, – ir iš vėlyvosios grįžties filosofijos apmąstymų, ir iš ankstyvųjų, tik visai neseniai paskelbtų paskaitų. Labai svarbiame tekste „Hermeneutinės problemos universalumas“ (1966), ženklinusiame debatų su Habermasu pradžią, Gadameris pažymėjo, kad jis savo perspektyvą pavadinęs ‘hermeneutine’, „remdamasis ankstyvojo Heideggerio išplėtota kalbėsena“[3]. Kol kas nėra aišku, ar Heideggerio „hermeneutiką“ galima pakankamai suprasti remiantis vien „Būtimi ir laiku“. Nebūtų nepagrįsta manyti, kad Gadamerio hermeneu-

[1] Heideggerio laiškas Otto Pöggeleriui 1973 01 05; cit.: O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg–München, 1983, S. 395.

[2] Plg. C. von Bormann, „Hermeneutik“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XV, Berlin–New York, 1986, S. 130: „Gadamerio darbuose hermeneutika įgavo, ko gero, savo paskutinį ryškų pavidalą. Nuo to laiko daugiau nebuvo išplėtota jokių naujų pradžios taškų – Ricoeuro „filosofinės hermeneutikos“ bandymai grąžino prie ankstesnių prasmės supratimo formų.“

[3] Plg. H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* [toliau – *GW*], Bd. II, Tübingen, 1986, S. 219.

tikai daug stipresnį postūmį davė ankstyvosios paskaitos negu „Būtis ir laikas“, nes Gadameris, kaip pats yra nurodęs, į 1927 m. veikalą žiūrėjo kaip į „greitą improvizaciją, atliktą dėl išorinių priežasčių“, o gal net kaip į „nuopuolį“[4]. Šitai galėtų implikuoti (nepasiduodant perdėtam polinkiui Heidegerio filosofinius darbus matyti laipsniškai prastėjančius), kad tik dabar galima mėginti pamatuotai įvertinti Heideggerio filosofinę hermeneutiką ir jos gadameriškąjį tęsinį.

Norint, kad ši naujoji hermeneutika rastų savo vietą, reikia, žinoma, sugrįžti prie ankstesnės (jei galima taip sakyti, dar nefilosofinės) hermeneutikos tradicijos, juo labiau kad Gadameris nuolat ja remiasi ir, brėždamas savo profilį, nuo jos atsiriboja. Turtinga tradicija ir jai atvira hermeneutika iš dalies suvoktina ir per jos pačios kilmę. Todėl mūsų kontekste bus aptariami klasikiniai Schleiermacherio, Droyseno ir Dilthey'aus požiūriai, kaip ir dažnai nepakankamai įvertinama Apšvietos hermeneutika, pačios pirmosios aiškinimo teorijos ankstyvojoje protestantų teologijoje ir patristikos pionieriški hermeneutiniai darbai. Vis dėlto čia griežtai vengsime hermeneutikos tradiciją pateikti kaip teleologinį procesą, kuris, prasidėjęs Antikoje, tęsėsi Reformacijoje ir Romantizme, o visiškai išsiskleidė tik filosofinėje hermeneutikoje. Kaip tik taip hermeneutikos (vienaskaita!) istorija ir būdavo pateikiama, pradedant novatorišku Dilthey'aus tekstu „Hermeneutikos kilmė“ (1900), po to radikaliau – Gadameriu ir juo besiremiančių išsamių aptarimų. Schema maždaug tokia: Antikoje ir patristikoje pirmiausia būta fragmentiškų hermeneutinių taisyklių, kol Liuterio Reformacija paskatino sis-

[4] Plg. C. F. Gethmann, „Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom WS 1921/22 und ihr Verhältnis zu 'Sein und Zeit'“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986–1987), S. 29 ir t.

teminės hermeneutikos raidą, kurią tik Schleiermacheris kaip bendrąją suvokimo meno teoriją padaręs universalią; po to Dilthey'us šią hermeneutiką išplėtęs iki bendrosios dvasios mokslų metodologijos, o Heideggeris tuomet įkurdinęs hermeneutinę problematiką ant dar fundamentalesnio žmogiškojo faktiškumo pagrindo; jo universali hermeneutika buvusi galiausiai išplėtota Gadamerio kaip visiško mūsų patyrimo istoriškumo ir kalbiškumo teorija. Ši universaliai suvokta hermeneutika galų gale kritiškai plėtojant buvusi realizuota ideologijos kritikoje, teologijoje, literatūros moksluose, mokslo teorijoje ir praktinėje filosofijoje.

Į šią save pačią kvaziideologiškai suprantančią visuotinę hermeneutikos istoriją tuo metu žiūrėta skeptiškai, visų pirma iš literatūros mokslo pusės[5]. Buvo polemizuojama su Dilthey'aus ir Gadamerio inicijuotu, vėliau apžvalginių aptarimų atkartotu „tos" hermeneutikos istorijos vaizdiniu, kuri turėjusi išsirutulioti „keletu teleologiškai viena į kitą nurodančių pakopų ar fazių"[6]. Klasikiniame hermeneutikos prisistatyme teisinga yra idėja, kad ankstyvoji hermeneutika buvo veikiau artima techninei meno teorijai, kurios taisyklės buvo sumanytos daug mažiau universaliai, negu tai norėtų matyti buvus šiandienė filosofinė hermeneutika. Skeptiniame požiūryje į hermeneutikos istoriją tikslu yra tai, kad abu projektai turi mažai ką bendro ir kad ši istorija skleidėsi kaip tik nori, bet ne teleologiškai.

Šiuolaikinė hermeneutikos istorija, kaip ir kiekviena istorija, yra pasekmių istoriografija, taigi konstravimas. Ši is-

[5] Plg. jau P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M. 1975; J. Hörisch, *Die Wut des Verstehens*, Frankfurt a. M. 1988; t. p. E. Behler, „Friedrichs Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Destruktion?", in: idem, J. Hörisch (Hrsg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1988, S. 141–160.

[6] Plg. E. Behler, *ibid.*, S. 145.

torija toli pažengė, pati apie save nežinodama. Iki XVII šimtmečio ji dar neturėjo jokio vardo. Tai, kas anksčiau vadinosi *ars interpretendi*, buvo atnaujinta ir toliau plėtojama tokių mokslo šakų kaip kritika, egzegezė arba filologija. Net ir Naujaisiais amžiais hermeneutika vystėsi ne tiesia linija link teleologinio, filosofinio tikslo. Liuteriui paprastai priskiriamas hermeneutikos išradimo ar atgaivinimo nuopelnas. Toks yra ir Gadamerį nukreipiantis protestantiškojo Dilthey'aus bei Liuterio tyrinėtojo Gerhardo Ebelingo požiūris[7]. Žinoma, Rašto aiškinimo principas *sola scriptura* suponavo išplėtotos hermeneutikos atsiradimą, tačiau ją suformulavo ne Liuteris, užsiiminėjęs egzegetiniais darbais ir paskaitomis, neturėdamas specifinės hermeneutinės *teorijos*, o jo bendradarbiai Melanchtonas ir Flakijus Ilyrietis, sukūręs ko gero pirmą Naujaisiais amžiais hermeneutinę Šventojo Rašto aiškinimo teoriją. Iki pat XVIII a. pabaigos ji buvo pagrindinis egzegezės darbas. XVII a., tuo pat metu, *hermeneutica* tokių autorių kaip J. Dannhaueris, G. F. Meieris ir J. M. Chladenijus buvo plėtojama kaip visuotinis aiškinimo menas, taigi savo užuomazgoje kaip universali hermeneutika pagal racionalizmo dvasią.[8] Šios bendros aiškinimo teorijos pralaužė specialių hermeneutikų ribas, taigi ir sukonstruotų teorijų, specifiškai

[7] Plg. W. Dilthey, „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik" (1860), in: *Gesammelte Schriften* [toliau – *GS*], Bd. XIV, Halbb. I, Göttingen, 1966, S. 595–787; G. Ebeling, „Hermeneutik", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. III, 1959, S. 243–262.

[8] Plg. H.-E. Hasso Jaeger, „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik", in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), S. 35–84; t. p. L. Geldsetzerio paaiškinantys įvadai jo redaguotam leidimui: J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften* (Leipzig, 1742), Düsseldorf 1969; ir G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (Halle, 1757), Düsseldorf, 1965.

pritaikytų Šventajam Raštui arba klasikiniams autoriams. Vadinasi, neteisinga Schleiermacheriui priskirti pirmo specialiąsias hermeneutikas peržengiančio aiškinimo meno sukūrimą. Schleiermacherio hermeneutinės teorijos vieta vėlgi yra visai nevienareikšmė. Tai susiję pirmiausia su tuo, kad save visų pirma teologu laikąs Schleiermacheris savo hermeneutikos niekada pats nepublikavo. Jo vienintelis spaudai parengtas hermeneutinis darbas „Apie hermeneutikos sąvoką" pagal paskaitas akademijoje 1829 m., labiau panašus į Wolffo ir Asto atraminių taškų aptarimą, negu į visa apimančią hermeneutikos koncepciją. Savo hermeneutiką, kuri turėtų būti įrikiuota į dialektikos horizontą, jis aptarė paskaitose, kurias F. Lücke pirmą kartą išleido 1838 m., pavadinęs „Hermeneutika ir kritika". Tačiau iš pradžių fragmentiški Schleiermacherio apmatai sulaukė menko dėmesio anapus siaurų teologinės-filosofinės hermeneutikos ribų.[9] Augustas Boeckhas buvo stipriai paveiktas Schleiermacherio hermeneutikos pirmiausia kaip jo paskaitų klausytojas. Jas jis ėmė pagrindu savo nuo 1816 m. (taigi prieš pirmąjį Lücke leidinį) skaitytoms paskaitoms „Filologinių mokslų enciklopedija ir metodo teorija", kurių pats, tiksliai sekdamas Schleiermacherio pavyzdžiu, nepublikavo. Tik 1877 m. jas paskelbė Boeckho mokinys Bratuscheckas.[10] Remdamasis Schleiermacherio supratimo hermeneutika, Boeckhas norėjo pateikti filologinių mokslų metodologiją. Taip jis hermeneutiką susiejo su netiksliųjų mokslų metodologijos poreikiu – reikalavimas, dar svetimas Schleiermacheriui, toliau keliamas Droyseno ir Dilthey'aus. Droysenas taip pat užsiėmė istorijos metodologija, kurią jis irgi išdėstė tik paskaitose, jų visų neišleidęs. 1868 m.

[9] Plg., pvz., sistemiškai išdėstyto klasikinio Antikos mokslo vadovėlyje: F. Blass, *Hermeneutik und Kritik*, München, 1892, S. 148 ir t.
[10] 1886 m. antro leidimo perleidimas – Darmstadt, 1966.

buvo išspausdinta jo parengta „Istorikos apybraiža", kuriai vis dėlto buvo lemta turėti platų poveikį. Tačiau tik 1936 m. Rudolfas Hübneris paskelbė jo istorikos paskaitas. Beje, nei apybraižoje, nei istorikoje nė karto nebuvo paminėtas Schleiermacherio vardas ar hermeneutikos pavadinimas.

Schleiermacherio reikšmę hermeneutikai ir jos tik dabar matomai „istorijai" pirmiausia išryškino Wilhelmas Dilthey'us. Būdamas Boeckho mokinys jis anksti susidomėjo Schleiermacheriu. Jis 1860 m., būdamas dvidešimt septynerių, jis gavo Schleiermacherio fondo apdovanojimą už veikalą „Schleiermacherio hermeneutinė sistema, atsižvelgiant į jos santykį su ankstesne protestantiška hermeneutika". Tai ko gero svariausia ir iš esmės pirmoji hermeneutikos istorija, bet jos Dilthey'us vis dėlto nepaskelbė. Bet jo Schleiermacherio studijos suintensyvėjo: 1864 m. pas Trendelenburgą jis lotyniškai parašė disertaciją apie Schleiermacherio etiką; 1867 m. išėjo pirmas jo parašytos Schleiermacherio biografijos tomas. Tačiau jis taip ir neišleido antrojo tomo, kuriame, turbūt naudojant 1860 m. premijuotojo veikalo medžiagą, turėjo būti išdėstyta Schleiermacherio sistema, įskaitant ir jo hermeneutiką, taigi filosofija ir teologija. Tik 1966 m. išlikusius darbus šia tema iš palikimo paskelbė M. Redekeris. Tolesniais dešimtmečiais Dilthey'us ėmėsi savo gyvenimo projekto, dvasios mokslų metodologijos, turėjusios pretenzingai vadintis „Istorinio proto kritika". Taip pat pasirodė tik pirma, daugiausiai istorinė, jos dalis, 1883 m. pavadinta „Įvadu į dvasios mokslus". Šiame darbe, kad ir kaip keista, hermeneutika ir Schleiermacheris nefigūruoja. Neaišku, ar jie, galbūt kaip atsparos dvasios mokslų „pagrindimui", turėjo būti aptarti antrame tome. Regis, Dilthey'us anuomet žmonių istorijos mokslų pagrindus būtų veikiau įžvelgęs aprašomojoje psichologijoje. Atrodo, kad visą savo gyvenimą –

nors tai Dilthey'aus tyrinėjimuose ir ginčijama – jis tvirtai laikėsi šios pagrindžiančiosios psichologijos padėties. Žinoma, visur Dilthey'aus darbuose aptinkama svarbių, „hermeneutinėmis" vadintinų įžvalgų, antai 1895 m. tyrime „Apie aiškinamąją ir aprašomąją psichologiją". Tačiau hermeneutika kaip tokia vėl iškyla į pirmą planą tik trumpoje 1900 m. studijoje apie jos atsiradimą.

Ji ženklina ir hermeneutikos istorijos pradžią. Aptardamas hermeneutikos atsiradimą 1900 m. Dilthey'us pasinaudoja, ir beveik pažodiškai, savo ilgesniu 1860 m. darbu, tarytum per keturiasdešimt juos skiriančių metų nieko nebūtų įvykę. Čia pirmą kartą pasirodo idėja, kad hermeneutika privalanti apimti bendrąsias aiškinimo taisykles, kurios galėtų būti pagrindas visiems dvasios mokslams, kurie visi ir remiasi žinojimu kaip aiškinti. Taip hermeneutika, kaip reikalavimo jiems visuotinai galioti garantas, galėjo tapti panaši – Dilthey'us apie tai tik užsimena – į grindžiamąją suprantančiųjų mokslų funkciją. Vis dėlto ir čia reikia pabrėžti, kad šios intuicijos aptinkamos pirmiausia rankraštiniuose prieduose, 1900 m. hermeneutiniam esė, kurie iki 1924 m. išleidžiant rinktinių raštų penktąjį tomą, nebuvo publikuoti. Įprasta nuomonė, kad diltėjiškoji hermeneutika turėtų pateikti šį tą panašaus į dvasios mokslų metodologinius pagrindus, yra, kaip matysime, mažiau diltėjiška, negu visuotinai manoma, ir todėl ją reikia peržiūrėti.

Taip plačiai sumanytos hermeneutikos svarbą pirmiausia iškėlė jo mokinys ir žentas Georgas Mischas. Jo išleisto raštų V tomo pratarmėje, Mischas nubrėžė iš pažiūrios nuoseklią diltejiško mąstymo kelio raidos liniją; ji, prasidėjusi ankstyvu dvasios mokslų pozityvistinio ir psichologistinio pagrindimo projektu, išveda į nebaigtą rengti visuotinę istorinio gyvenimo filosofiją, kurioje hermeneutika turėtų vaidinti le-

miamą vaidmenį, ji netgi turėtų vadintis „hermeneutika". Tuo Mischas atliko gerą darbą, nes aiškiai leido suprasti, kurlink judėjo vėlyvasis Dilthey'us. Tuomet hermeneutika staiga tapo madingu žodžiu vienai filosofų kartai, pradėjusiai veržtis iš viešpataujančio neokantizmo pažinimo teorijos ankštumų ir Dilthey'ų mielai norėjusiai matyti esant nepozityvistinės, istoriniam gyvenimo faktiškumui atsiveriančios filosofijos pionierių. Drauge buvo nuslepiamas pozityvistinis Dilthey'aus atraminis taškas ir hermeneutikos antrinė padėtis, kuri *de facto* jai buvo tekusi jo tekstuose. Mischo gyvenimo filosofijos perspektyvos veikiamos sisteminės teorinės pradinės idėjos, nuolat rūpėjusios Dilthey'ui[11], buvo nustelbtos hermeneutinio motyvo, kas galiausiai tendencingai paskatino pamiršti Dilthey'aus metodologines ambicijas. Vertinga 1936 m. O. F. Bollnowo monografija ilgam laikui įtvirtino nuoseklų minties judėjimo paveikslą, kuri, pralenkdama laiko dvasią, atsižadėjo dar pažinimo teorija įkrautos psichologijos, ir galiausiai atvėrė dvasios mokslų hermeneutinio pagrindimo horizontą[12].

Ankstyvasis Heideggeris bei, ko gero, jaunasis Gadameris, laisvindamiesi iš neokantizmo, netruko pamatyti Dilthey'ų kaip jų naujo labiau egzistencialinio ar hermeneutinio filosofijos pagrindimo paieškų laiduotoją. Heideggeris savo revoliucines įžvalgas išskleidė, pavadinęs jas faktiškumo hermeneutika. Tačiau kad ir kokie būtų sumetimai, Heideggeris taip pat vis atsisakydavo publikuoti savo pradines hermeneutines įžvalgas[13], kurios taip labai žavėjo jo tuometinius

[11] Plg. F. Rodi, „Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System", in: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), S. 140–165.

[12] O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Schaffhausen, 4: 1980.

[13] Th. Kisiel, „Why the First Draft of 'Being and Time' Was Never

klausytojus. Vis dėlto jo koncepcija, susilaukusi didelio atgarsio, buvo pirmą kartą viešai išdėsyta „Būtyje ir laike". Jo įžvalgos apie supratimo ontologinį cikliškumą ir išankstinę struktūrą patvirtino jo atraminį tašką esant nauja hermeneutine pradžia. Nepaisant to, dėl „Būtyje ir laike" esančių negausių duomenų šia tema, liko sunku tiksliai suprasti, ką Heideggeris išties suprato esant štai-būties hermeneutika. Iš tikrųjų, hermeneutika kaip skelbiamoji filosofinė programa sistemiškai apibrėžiama ir jos vieta nustatoma vos pusėje „Būties ir laiko" puslapio[14], kitu atveju iškalbingo fenomenologijai skirto septinto paragrafo pabaigoje. Tik ten sužinoma, kad hermeneutika atsirado iš ἑρμηνεύειν, todėl Heideggeris ją suvokiąs „pirmine žodžio reikšme, pagal kurią ji žymi aiškinimo darbą". Kitas hermeneutikos reikšmes paaiškinęs kaip antrines, Heideggeris dar pridėjo, kad hermeneutika jam turėtų įgyti *pirminę* „egzistencijos egzistencialumo analitikos" reikšmę, tačiau tiksliau neišaiškino santykio tarp hermeneutikos ir analitikos. Taip laikui bėgant, egzistencijos analitika, faktiškumo hermeneutika ir štai-būties ontologija galėjo funkcionuoti kaip neaiškūs sinonimai to, ką skelbė „Būtis ir laikas". Ar taip hermeneutika turėjo atskleisti specifinę prasmę ir kaip labai ji siekė įsirikiuoti į tuo metu anapus Dilthey'us sekėjų rato bei teologijos mažai žinomą hermeneutikos tradiciją, tiesiogiai suvokti nebuvo galima.

Grynai „hermeneutinis" Heideggerio mąstymo pobūdis

[14] M. Heidegger, *Sein und Zeit* [toliau – *SZ*], Tübingen, 141977, S. 37 ir t.

Published", in: *The Journal for the Britisch Society for Phenomenology* 20 (1989), p. 3–22, nurodė galbūt grynai atsitiktines aplinkybes, kodėl atsisakyta publikuoti pagrindinį Heideggerio kūrinį, kurį iš pradžių numatyta skelbti žurnale *Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, – jis buvęs atmestas dėl manieringo stiliaus.

platesniame kontekste liko nepastebimas. Hermeneutinis užmojis, kaip regisi iš jo paskaitų, buvo kiek nustelbtas poreikio pateikti ontologinę ir mažne transcendentalinę filosofinę visumą. Tai bus atradęs Gadameris, kaip minėta, į „Būtį ir laiką“ žvelgęs kaip į „labai greitai sukonstruotą publikaciją“, „kurioje Heideggeris prieštaraudamas savo giliausiems ketinimams, dar kartą atliepė Husserlio transcendentalinį savasties suvokimą“[15]. Taip išsakomas nusivylimas, greta visos kitur pareikštos didelės pagarbos 1927 m. minties vaisiui, tarytum Heideggeris būtų tapęs neištikimas savo tikroms ir pirmesnėms įžvalgoms. Lygiai taip pat tai matė, kaip žinoma, ir kiti jo klausytojai, antai O. Beckeris, K. Löwithas ir vėliau O. Pöggeleris.[16] Kokiu mastu „Būtyje ir laike“ Heideggeris iš tikrųjų nuslėpė savo ankstesnės faktiškumo hermeneutikos bruožus arba nuo jų atsitraukė, galima bus nustatyti tik išleidus visas ankstyvąsias paskaitas ir dar nepublikuotus rankraščius.

Mes tegalime tvirtinti, kad rekonstruojant Heideggerio hermeneutiką reikia pradėti nuo ankstyvosios faktiškumo hermeneutikos programos, juolab, kad Gadameris žodį „hermeneutika“ vartojo remdamasis tenykšte *kalbėsena* ir savo paties hermeneutiką „Tiesoje ir metode“ daug labiau siejo su faktiškumo hermeneutika negu su pačia „Būtimi ir laiku“[17]. Kitaip nuo kaip hermeneutika suprastos filosofijos programos atsiribojo, pradedant „Būtimi ir laiku“, vėlyvasis Heideggeris; hermeneutikos sąvokos jis beveik nebevartojo. Jo vėlyvasis, būties istorinis mąstymas vis dėlto knibždėjo hermeneu-

[15] H.-G. Gadamer, „Erinnerungen an Heideggers Anfänge“, in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986–1987), S. 16.

[16] Plg. C. F. Gethmann, *op. cit.*, S. 28 ir t.

[17] Plg. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [toliau – *WM*], 1960; 4: 1975, S. 240 (= GW I, 1986, S. 259) ir C. F. Gethmann, *op. cit.*

tinių įžvalgų, kaip antai apie metafizinį ligtolinės filosofijos nesavarankiškumą ir apie istoriją apskritai, tačiau nebuvo polinkio jas vadinti „hermeneutinėmis“. Tačiau Gadameris šiame grįžties mąstyme drąsiai ir teisingai atpažino ne ką kita, kaip sugrįžimą prie ankstyvųjų hermeneutinių savo mokytojo idėjų.[18]

Istoriškai žiūrint, Gadameriui priskirtinas nuopelnas, grįžties hermeneutines įžvalgas, nuo kurių atsispiria „Tiesa ir metodas“, sieti su ankstyvojo Heideggerio hermeneutine problematika.[19] Taip jis mąstė, anot klasikinės formulės, kartu su Heideggeriu prieš Heideggerį, tai yra prieš tariamą atsisveikinimą su hermeneutiniu mąstymu, tačiau už nuoseklų likusios nepanaudotos mūsų istorinio faktiškumo hermeneutikos programos įgyvendinimą. Tai, kad būties istorijos samprata buvo pasitelkta istoriškai lokalizuotos sąmonės savęs supratimui ir ją išreiškiantiems dvasios mokslams aptarti buvo Gadamerio nuopelnas. Mūsų „Įvade“ ir bus kalbama apie šios heidegeriškai ir pagal ankstesnę tradiciją suprantamos hermeneutikos sklaidą ir perspektyvas.

Žinia, sunku susivokti neapžvelgiamame šiuolaikinio filosofavimo lauke. Tačiau kaip tik dėl to tai reikia mėginti vis iš naujo. Prieš daugiau nei trisdešimt metų K.-O. Apelis laikėsi nuostatos, kad esama trijų pagrindinių filosofinių srovių: marksizmas, analitinė filosofija bei fenomenologiškai eg-

[18] Taip Gadameris kalba (GW III, S. 423 ir kt.) apie „Grįžtį, įvykusią prieš grįžtį“.

[19] Plg. H.-G. Gadamer, *WM*, S. XXIV (= GW II, S. 446 ir t.); idem, *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, 1977, S. 259; idem, *Das Erbe Hegels*, Frankfurt a. M., 1979, S. 45 (= GW IV, S. 467); idem, G. Boehm (Hrsg.), *Einführung zu Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1976, S. 39–40. Plg. t. p. mūsų monografiją: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, Königstein, 1982, S. 83 ir t.

zistencialistiškai hermeneutinis mąstymas.[20] Žinoma, iš šių trijų „mokyklų" šiek tiek aktualumo prarado filosofinis marksizmas. Marxo ir Lukácso idėjas plėtojanti kritinė visuomenės teorija vargu ar gali atstovauti marksizmui ar istoriniam marksizmui. Nors septintajame dešimtmetyje Apelis ir pasiūlė skirstymą į tris sroves, vėliau vienas privalomas atskaitos taškas – rėmimasis Marxu – kontinentinei filosofijai toną duodančiose vokiečių ir prancūzų tradicijose dėl mūsų epochos istorinių priežasčių, kurių čia nebūtina aiškinti, tapo abejotinas. Štai Habermasas, autorius, kuriam dar aštuntajame dešimtmetyje rūpėjo rekonstruoti istorinį materializmą, šiandien, pavyzdžiui, savo siekiančią būti kritiška teoriją, nepaisant jos sociologinių aspektų, yra linkęs plėtoti pasitelkdamas hermeneutikos ir analitinės kalbos pragmatikos argumentus. Taip pat ir K.-O. Apelis savo normatyviąją teoriją šiandien dėsto suteikdamas jai transcendentalinės hermeneutikos ir transcendentalinės pragmatikos vardus.

Iš tikrųjų gyvuoja vien analitinė bei fenomenologiškai egzistenciškai hermeneutinė tradicija. Tripakopis pastarosios apibūdinimas suprastinas istoriškai tęstinės raidos prasme. Pirmiausia kontinetinė filosofija skleidėsi kaip plačiai suprasta fenomenologija (Husserl, Scheler, Lipps, Heidegger ir, iš dalies, N. Hartmann); tuoj pat po karo ji buvo labiau atstovaujama egzistencializmo vardu (Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre), kuris bet kuriuo atveju suvoktinas kaip fenomenologinio požiūrio konkretizacija. Ilgainiui kadaise

[20] K.-O. Apel, *Einführung zu C. S. Pierce, Schriften zur Entstehung des Pragmatismus*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1967, S. 13. Šiuo skirstymu į tris sroves seka dar R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, S. 12, greta trijų pateiktų srovių struktūralizmą įvardija kaip ketvirtą XX a. dvasios pavidalą.

madingas egzistencializmas užleido vietą hermeneutinei filosofijai (vėl Heideggeriui, Gadameriui ir, plačiąja prasme, Habermaso ir Apelio transcendentalinei hermeneutikai bei postmodernizmui). Hermeneutika vienija tokias skirtingas pozicijas kaip pati gadameriškoji filosofija, jos įtakoje reabilituotoji praktinė filosofija (H. Arendt, J. Ritter, M. Riedel, R. Bubner ir kt.)[21], dažnai minima „neoaristotelizmo vardu"[22]; istoriškai reliatyvinantis gūsis mokslo teorijoje (Kuhn, Feyerabend) ir kalbos filosofijoje (Rorty, Davidson); taip pat ir Nietzsche'i artimas neostruktūralistinio avangardo postmodernizmas[23]. Visa tai šiandien suvokiama esant „hermeneutinėmis" idėjomis. Šiame darbe mes ketiname hermeneutinę filosofiją apibrėžti siauriau ir nustatyti jo ribas.

Šalia kontinentinės hermeneutinės viešpatauja pirmiausia anglosaksų kraštams atstovaujanti analitinė filosofija. Šiuo metu ši išgyvena giluminius pokyčius, liečiančios jos savivoką. Sekdama vėlyvuoju Wittgensteinu ir iš naujo suaktyvinta Quine'o, Goodmano, Rorty ir Davidsono, globojama ankstesniosios pragmatinės tradicijos (Peirce, James, Dewey), ji pamažu atsiskyrė nuo savo ankstyvosios loginės kalbos kritikos programos, idant imtųsi bendrųjų klausimų, nuo istorizmo laikų artimų kontinentiniam filosofavimui, kaip antai

[21] Reprezentacinis veikalas: M. Riedel (Hrsg.), *Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg–München 1974.

[22] Plg. H. Schnädelbach, „Was ist Neoaristotelizmus?", in: W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M. 1986, S. 38–63.

[23] Pvz., S. Rosen *Hermeneutics as Politics*, Oxford, 1987 „hermeneutika" laikoma šiuolaikinė prancūzų filosofija – Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard – nors šie save tokiu vardu kažin ar norėtų atpažinti. Vis dėlto Foucault savo Nietzschei, Freudui ir Marxui skirtame tekste: M. Foucault, *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, no 6, Paris, 1967, p. 183–192 apie šiuos tris autorius kalba kaip apie „modernios hermeneutikos" pionierius (p. 189 ir t.).

įpareigojančios tiesos, atsakingo elgesio ir žinojimo galimybės perspektyvistinio kultūrinio reliatyvumo akivaizdoje. Atrodo, kad šiandien analitinė filosofija – ir tai yra nauja jos istorijoje – negina jokios tiksliai apibrėžiamos programos. Daugiausiai tiesiog instituciškai palaikančią savo pačios tradiciją, ją ištiko istorinis sąmoningumas, metantis jai tuos pačius iššūkius, kaip ir kontinentiniam, transcendentaliniam hermeneutiniam mąstymui. Abi kryptys siekia įgyvendinti pragmatinės baigtinumo filosofijos, turinčios pasverti jų galimybes ir riziką, programą. Todėl galima kalbėti apie analitinės stovyklos vidinį iširimą, ir, bet kuriuo atveju, apie analitinės ir hermeneutinės filosofijos suartėjimą.[24]

Vis dėlto tokie suartėjimo požymiai dar neleidžia identifikuoti jokios specifinės filosofinės problematikos. Kaip tik todėl čia reikia kalbėti apie galimybę plėtoti ypatingą hermeneutinės filosofijos formą, įstengiančią tenkinti klasikinį filosofijos universalumo reikalavimą šiandienos sąlygomis, taigi su istoriškai save patiriančios sąmonės ženklu. Tik šiuo požiūriu galima kalbėti apie hermeneutikos indėlį į šiandienos filosofiją.

Tačiau ko galima tikėtis iš universalumo? Nors jis niekam nenueina nuo liežuvio, negalima tikėtis, kad (hermeneutikos arba filosofijos apskritai) „universalumo reikalavi-

[24] Plg. R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979; J. Grondin, „Hermeneutical Truth and its Historical Presuppositions. A possible Bridge between Analysis and Hermeneutics“, in: E. Simpson (ed.), *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, Edmonton, 1987, p. 45–58; idem, „Continental or Hermeneutical Philosophy: The Tragedies of Understanding in the Continental and Hermeneutical Perspectives“, in: J. Sallis/C. Scott (ed.), *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*, Albany, 2000, 75–83; R. Bubner, „Wohin tendiert die analytische Philosophe?“, in: *Philosophische Rundschau* 34 (1987), S. 257–281.

mo" sąvoka būtų aiški kaip dieną. Nei gadameriškas universalumo reikalavimas (nes jam jis atrodo galiojąs kalbai, istoriškumui bei jo paties filosofijai), nei habermasiškas ar deridariškas jo išsigynimas čia neatnešė galutinio skaidrumo. Teigtina, kad universalumas beveik buvo pradėtas suvokti kaip visuotinio galiojimo savosioms ištaroms reikalavimas. Dėl to buvo paprasta hermeneutiką įpainioti į loginį arba pragmatinį prieštaravimą. Buvo mėginta taip rekonstruoti hermeneutinį universalumo reikalavimą, kad jį turėtų vainikuoti jo visuotinai galioti pretenduojanti tezė, esą viskas istoriškai sąlygota. Jei ši tezė galiotų visuotinai, tai logiškai turėtų galioti ir savam reikalavimui, kuris tad būtinai pasirodytų esąs istoriškai ribotas ir universaliai negaliojantis. Hermeneutikos universalumo reikalavimas neišvengiamai uždūsta prieštaravime sau.

Ši argumentacijos strategija turėtų daryti įspūdį, kad istorinės sąmonės galima būtų išvengti parodant, jog jos suvisuotinimas vidujai neįveikiamai prieštaringas. Taip būtų vėl pasiektas iš pažiūros nepažeistas logikos pasaulis: vis dėlto ne viskas yra istoriška, nes istorinis universalizmas esąs vidujai prieštaringas. Kaip jau anksti pastebėjo Heideggeris, tokios formalios loginės argumentacijos atrodo kaip „mėginimai užklupti nepasirengusį"[25], nes nori su logikos pagalba pergudrauti savo pačių istoriškumą. Toliau plėtodamas Heideggerio mintį Gadameris diagnozavo čia esant „formalią regimybę", prasilenkiančią su dalykų tiesa: „Neatremiamas argumentas yra tas, kad skepsio ar reliatyvizmo tezė pati nori būti teisinga ir todėl pati save paneigia. Tačiau ar tuo kas nors nuveikiama? Atspindžio argumentas, regis, čia švenčiąs pergalę, priešingai, smogia argumentuojančiam atgal, darydamas įtartiną

[25] *SZ*, S. 229.

atspindžio tiesos vertę. Taip sunaikinama ne skepsio tikrovė ir bet kokią tiesą išsklaidantis reliatyvizmas, tačiau formalaus argumentavimo tiesos reikalavimas apskritai.“[26]

Kaip filosofinė hermeneutika gebės parodyti, remtis universalaus istoriškumo loginiu prieštaringumu reiškia likti istorizmo vėžėse. Galima įrodyti, kad nuo Hegelio istorizmas buvo centrinė ir, matyt, labiausiai paralyžiuojanti filosofijos problema. Jo problema yra klausimas apie įpareigojančios tiesos ir tuo pačiu nuoseklios filosofijos galimybę save istoriškai suvokiančio pasaulio horizonte. Ar visos tiesos arba poelgių maksimos priklauso nuo jų istorinio konteksto? Jei taip būtų, tykotų reliatyvizmo ar nihilizmo šmėkla. Be abejo, reikia rimtai žiūrėti į pagrindinę istorinio nihilizmo problemą. Jei kultūrinis horizontas būtų galutinai lemiantis, kaip kas nors galėtų išskirti iš kitų arba kritikuoti perversiškas gyvenimo aplinkybes (o pokarinei vokiečių filosofijai lemiantis ir buvo kraštutinis nacionalsocialistinės tironijos pavyzdys)? Tačiau metafizinė istorizmo problematika skatina šios problemos sprendimo ieškoti deklaratyviai transcenduojant istoriškumą. Tai įvyksta, pavyzdžiui, pasitelkiant antlaikį autoritetą, sekuliarų arba sakralų, turintį laiduoti būtinai neistoriškų normų galiojimą, arba pasikliaujant logikos neapgaulingumu, jei ji, pasitaikius progai, tvirtina pati esanti galutinis pagrindimas. Tai, ką šie mėginimai atrasti sprendimą turi bendra su istorizmu, yra bendrai sukonstruotas metafizinis fasadas, taigi idėja, kad viskas siaubingai reliatyvu, jei neturima jokios absoliučios tiesos. Tačiau galiausiai patys šie sprendimai yra įveikiami istorizmo: ir juos čia pat galima parodyti kaip irgi istoriškai sąlygotus, nes jie juk nuolat pralenkiami ir tampa priklausomi nuo jų esamojo perspektyvumo.

[26] *WM*, S. 327 (= *GW* I, S. 350).

Filosofinė hermeneutika laimėjo turbūt ne tiek tai, kad rado savo problemos sprendimą, kiek tai, kad atsisakė istorizmo. Heideggeris ir Gadameris istorizmą pritaikė, taip sakant, jam pačiam ir taip padarė matomą jo paties istoriškumą, būtent jo slaptą priklausomybę nuo metafizikos. Mat dogminė tezė, esą viskas reliatyvu, gali įgyti prasmę tik nereliatyvios, absoliučios, antlaikinės, metafizinės tiesos horizonte. Kuri nors nuomonė gali būti laikoma vien reliatyvia tik pritaikius jai absoliučios (tariant tokią esant) tiesos matą. Tačiau kaip pozityviai nusakytina ši absoliuti tiesa? Niekada nebuvo duotas visuotinai priimtinas, taigi visų pripažintas atsakymas. Tačiau iš kur kyla kaip tik tokio atsakymo reikalavimas? Filosofinė hermeneutika mano, kad antlaikinės tiesos pretenzija kaip tik kyla išsižadant jos savojo laikiškumo. Įstabu, kad absoliučiai mąstoma tiesa įpavidalinama tik negatyviai: kaip nebaigtinumas, nelaikiškumas ir t. t. Taip pasireiškia žmogiškojo laikiškumo savęs neigimas. Absoliučių normų, matų arba kriterijų vaikymasis liudija, kad istorizmo, kuris paklūsta laiką išgyvendinančio mąstymo logikai, atspirties situacija yra metafizinė.

Filosofinė hermeneutika pirmiausia ir nesileidžia valdoma metafizinės antlaikiškumo obsesijos, apie kurios nebylų istoriškumą jau kalbėta, idant priimtų išties principinę laikiškumo problemą darbiniu faktiškumo hermeneutikos pavadinimu. Bus atskleista, kaip šis atkritimas save artikuliuoja filosofiškai. Tačiau jau čia išryškėja, kad toks baigtinumo mąstymas jokiu būdu nėra nekritiškas. Įžūlu manyti, kad laike panardinta būtybė neturi savo galioje jokio įrankio kritikai. Klaidinga jungtis glūdi metafiziniame istoriniame lūkestyje, neva teisinga kritika galinti kilti tik iš kokios antlaikinės instancijos ar normos. Yra kaip tik atvirkščiai. Žmonės iš mažens yra kritiški, *nes* jie yra laiko žinioje ir kovoti prieš

nelaimę gali tik savo aspiracijų bei interesų vardu, kuriuos juk galima mąstyti tik kaip laikiškus. Žmogui nereikia jokių antlaikinių matų, idant pasmerktų Hitlerio diktatūrą ar mažiau pragaištingas beprasmybes. Kritika juk visada ir visų pirma vyksta sielvarto, kuris yra sukeltas tokio absurdo, vardu. Šiai kritikai nereikia paramos nelaikinių principų, kurie buvo įsivaizduojami pagal gamtos mokslų „dėsnių" pavyzdį. Sielvartas, didesnis ar mažesnis, sukeltas ar numanomas, visada pateikia geriausius argumentus kritikai. Hermeneutika gali išaštrinti sąmonės jautrumą tam. Galbūt kas prieštaraus, jog taip nelaimei negalima sukliudyti kartą ir visiems laikams. Tai tiesa, tačiau jei būtų buvę galima atrasti principus, kurie patys vieni pajėgtų užkirsti kelią neteisingumui, iš viso nebereikėtų diskutuoti apie gėrį ir teisingo bendrabūvio sąlygas.[27] Raginimas žmonėms būti budriems ir pajėgiems kritikai, kartu įspėjant dėl metafizinių utopijų, yra nemenkas hermeneutikos įnašas į šią neišvengiamą diskusiją.

Tačiau taip lieka neišaiškintas hermeneutikos universalumo reikalavimas. Kokia prasmė jai tokį reikalavimą išlaikyti? Tai ketiname aiškintis šiame tyrime. Kaip tik šiuo atžvilgiu nevieningoje hermeneutikos istorijoje šis reikalavimas pasireiškė labai įvairiai. Todėl verta šią istoriją apklausti pagal ją steigiančius universalumo reikalavimus. Taip gauname pagrindinį mūsų įvado klausimą: kokio universalumo reikalauja kiekvienas konkretus hermeneutikos pavidalas ir kokio universalumo reikalauti turi teisę arba pajėgia šiuolaikinė hermeneutika? Šį klausimą reikės nukreipti į jau įsteigtos hermeneutinio mąstymo „istorijos" visumą. Šis reikalavimas *de*

[27] Plg. H.-G. Gadamer, *Das Erbe Europas*, Frankfurt a. M., 1989, S. 123: „Piktnaudžiavimas galia yra apskritai pradinė žmonių bendrabūvio problema, o kelią šiam piktnaudžiavimui visiškai užkirsti galima tik utopijoje."

facto turėjo būti buvęs itin stiprus, kaip antai ankstyvųjų Viduramžių moksle, kuris visą savo žinojimą įgijo interpretuodamas vienintelį (Šventąjį) Raštą; panašiai ir Apšvietos amžiaus moksle, kuris Leibnizo dvasia visą žinojimą traktavo kaip ženklų aiškinimą, ką įrodo universaliai sumanytos Chladenijaus ir Meierio hermeneutikos. Šiuose reikalavimuose, ko gero buvo sukurtos prielaidos modernesnėms hermeneutikos formoms (pvz., semiotinei) atsirasti.

Pirmiausia reikėtų pranešti, jog negalima išleisti iš akių pačios hermeneutikos universalumo kaip universalios *problemos*. Tai, kas įstengia hermeneutiką pakelti iki mūsų laikų *prima philosophia* statuso, greičiausiai yra virtuali interpretacinio fenomeno visur-esamybė, filosofijos akiratyje atsiradusi bent jau nuo Nietzsche's, jam atvėrus universalų perspektyvizmą („nėra jokių faktų, tik interpretacijos"). Nietzsche, ko gero, yra pirmasis modernus autorius, į sąmonės lygį iškėlęs esmiškai interpretatyvų mūsų pasaulio patyrimo pobūdį. Visiškai nelinkdamas apsiriboti grynai interpretatyviais mokslais – egzegeze, filologija ar teise interpretacijos horizontas nusidriekia per visus mokslus ir gyvenimiškai orientuojančius požiūrius. Prie to prisidėjo empirinio-induktyvaus mokslo savipratos peržiūrėjimas mokslo teorijos požiūriu, drauge darant hermeneutines išvadas iš Kanto atlikto skyrimo tarp fenomenų ir daiktų savyje: žinojimas yra ne daiktų, tokių, kokie jie yra nepriklausomai nuo mūsų, atspindėjimas, tačiau visuomet fenomenų schematizavimas ir motyvuotas ištyrimas. Kantas čia nematė jokios grėsmės objektyvumui, kadangi visi žmonės iš principo yra aprūpinti tomis pačiomis intelekto kategorijomis. Tačiau tai tampa filosofine, taigi universalia problema, tik kai kartu su Nietzsche pastebima, kad šios kategorijos, t. y. protas ir jo kalbiniai įkūnijimai, gali būti pavaldūs istoriniam, kultūriniam ir

netgi individualiam perspektyvizmui. Tačiau Nietzsche'i perspektyvizmas nėra jokia galutinė duotybė. Jis galiausiai yra pagrįstas valia galiai. Bet kurią perspektyvą galima įtarti esant tik pasaulio susidėstymu pagal valią galiai. Nietzsche's panhermeneutizmas veda į neabejotiną pragmatizmą, kuris numato analitinėje bei kontinentinėje hermeneutinėje filosofijoje būsiant atgaivintą pragmatinį mąstymą. Kurios nors perspektyvos teisėtumą teliudija vien jos vertumas gyvenimui, jos įnašas iškeliant esamą valią galiai arba ją stabilizuojant. Tai nebūtinai veda į defetizmą ar į nihilistinį orientavimo praradimą. Perspektyvos juk nėra lygiateisės, nes vienos pasirodo esančios vaisingesnės už kitas. Anot Nietzsche's, nepasisekimas glūdįs tik galimybėje kokią vaisingesnę perspektyvą prilyginti kokiam nors paties dalyko buvimui savaime.[28]

Taip universaliai pateiktas perspektyvizmas gali pasirodyti esąs kraštutinis. Nepaisant to, Nietzsche taip apčiuopia esminį mūsų modernaus pasaulio paveikslo bruožą. Modernus pasaulio supratimas pasižymi, kaip galiausiai parodė Habermasas[29], „reflektyvumu", būtent tuo, kad jis gali pradėti save reflektyviai suvokti *kaip* pasaulio aiškinimą. Mūsų žinojimas žino apie save kaip žinojimą, vadinasi kaip pasaulio

[28] Apie Nietzsche's universalųjį perspektyvizmą plg. W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin–New York, 1971; idem, „Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", in: *Nietzsche-Studien* 3 (1974), S. 1–60; J. Figl, *Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlass*, Berlin–New York, 1982; V. Gerhardt, „Die Perspektive des Perspektivismus", in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), S. 260–281; mano nuomone vaisingiausias yra puikus darbas: Alan D. Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*, Routledge–New York–London, 1990, nes Nietzsche konfrontuojamas su hermeneutika ir dekonstrukcija.

[29] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1981, S. 72 ir t.

interpretaciją. Jis save tapatina ne su pačiu pasauliu ar jo paprastu atspindėjimu. Mitinis pasaulio supratimas, priešingai, nesuvokia savęs paties *kaip* pasaulio interpretacijos. Jis, galima sakyti, save tapatina su pasaulio savaimingumu. Šią refleksijos stoką Habermasas išreiškia vykusia „pasaulėvaizdžio reifikacijos" formule[30]. Tik moderniame, atkerėtame pasaulėvaizdyje pasirodo tikrovės aiškinimai *kaip* interpretacijos, kurios kaip tokios stoja į diskusiją ir susilaukia kritikos. Taigi Habermasas ir Nietzsche sutaria dėl mūsų pasaulėvaizdžio iš esmės hermeneutinio, t. y. interpretacinio ir galiausiai pragmatiško, horizonto. Abu paliudija hermeneutinės problemos universalumą, žinoma nedarydami vienodų galutinių išvadų. Visa persmelkiančio perspektyvizmo akivaizdoje Habermasas mano esant derama diskutuoti apie požiūrius į pasaulį, kurie yra mūsų perspektyvos, ir (pragmatiškai) legitimuotais laikyti tuos požiūrius, kurie gali vesti į konsensą. Kadangi faktinis konsensas vis dėlto gali būti sukurtas dirbtinai – pavyzdžiui pasitelkus galią, – Habermasas vengia realų konsensą laikyti tikru. Jis teteigia, kad tiesos idėja yra susijusi su kontrafaktine *idealaus* konsenso anticipacija. Vis dėlto ši kontrafaktinė idealizacija geriausiu atveju atlieka kritiškumą įgalinančio dyglio funkciją[31], taip kad galiausiai ir lieka neaišku, kas realiame pasaulyje galėtų būti laikoma teisinga ar legitimuota.

[30] *Ibid.*, S. 82.

[31] Plg. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 55. Taigi nėra stebėtina, kad Habermasas nepaisant jo jau seniai pateiktos diskurso tiesos teorijos, mano esant pageidautina savo darbuose parengti tiesos teoriją (plg. jo atkirtį in: A. Honneth, H. Joas (Hrsg.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1986, S. 327). Atitikimo teoriją iki šiol jis laiko nepagrįstą (plg. *Nachmetaphysisches Denken*, S. 149). Plg. neseniai pasirodžiusį leidinį: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1999.

Nietzsche išsižada metafizinių idealizacijų ir lieka prie iš esmės heterogeniškų, nes remtų galia, perspektyvų agonistikos. Tačiau kaip galima būti tikram tuo, kad viskas yra taip perspektyvistiška? Ar ir pats perspektyvizmas nėra tik viena perspektyva tarp kitų? Į tai pirmiausia atsakytina, kad *įtarumas* perspektyvizmo atžvilgiu iš tiesų gali būti universalizuotas. Įtarimas, kad tam tikras pasaulio vaizdas esąs tik viena greta kitų galios interesų sąlygota perspektyva, įgalina kiekvienai koncepcijai taikyti kritiką.[32] Kiekvieną kartą pozicijai, kuri įtariama perspektyvizmu, tenka, jei ji tai geba, parodyti, kad ji *nėra viena iš* vienpusiškų perspektyvų. Taigi perspektyvizmo perspektyva nebūtinai veda į *anything goes* rezignaciją, ji yra kritinės ir hermeneutinės filosofijos, kurios uždavinys yra atremti neįrodomas pažinimo pretenzijas, perspektyva.[33]

Taigi šiandienėje įvairovėje Nietzsche atstovauja „įtarumo hermeneutikai". Šį terminą nukalė Paulis Ricoeuras[34], siekdamas apibūdinti tam tikrą interpretacijos strategiją, kuri į tiesioginę prasmę žiūri nepasitikėdama, bei juo aiškindamas neįsisąmonintą valią galiai. Greta Nietzschės kaip įtarumo hermeneutikos atstovus Ricoeuras taip pat pamini Freudą, prasmę redukuojantį į pasąmoninius instinktus, bei Marxą, ją prikabinantį prie klasių interesų. Jai Ricoeuras priešpriešina pasitikėjimo hermeneutiką, kuri prasmingumą, kaip jis

[32] T. p., pvz., K.-O. Apelio pasiūlyta hermeneutinio universalizmo įveika transcendentaliai hermeneutiškai apmąstant nebeužklausiamas argumentacijos sąlygas, negali išvengti priekaišto, kad ji savo ruožtu pateikianti tik vienos fundamentalia skelbiamos argumentacijos interpretaciją.

[33] Plg. V. Gerhardt, *op. cit.*, S. 271.

[34] P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris; idem, *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969. Plg. čia pozityviai atgaivintą įtarumo hermeneutiką nurodytame Foucault darbe apie Nietzsche, Freudą ir Marxą.

pasirodo, traktuoja fenomenologiškai, siekdama išskleisti jo dimensijas. Tuo metu, kai įtarumo hermeneutika žvelgia atgalios, siekdama prasmės reikalavimus redukcionistiškai sugrąžinti prie už jų funkcionuojančios energetikos ar ekonomikos (impulsų, klasių interesų, valios galiai); pasitikėjimo hermeneutika atsikreipia į priekį, į pasaulį, kurį mums atveria išaiškintina prasmė. Ši hermeneutika vis dėlto nesiduoda naiviai suviliojama nemedijuotos prasmės. Ji pirma leidžiasi pamokoma įtarumo hermeneutikos ir kartu imasi griauti klaidingos, kiek tai įrodoma, sąmonės iliuzijas. Tačiau šis griovimas prasmės klausimą palieka visiškai atvirą. Iš savo iliuzijų išlaisvinta sąmonė kaip ir anksčiau siekia orientuotis. Kritiškai pasitikėdama ji kreipiasi į tiesos prasmingumo galimybes, taigi į *verbum interius*, esantį už kiekvienos išsakytos prasmės. Šis pasitikėjimas prasme, be kurio kalba liktų bereikšmė, savo ruožtu turi teisę iškelti universalumo reikalavimą. Įtarumo hermeneutika yra nuo jo tiek priklausoma, kad nuolat turi įvykti jos destrukcija dėl „teisingos" sąmonės, net jei ši funkcionuotų tik kaip reguliatyvi idėja. Neturint bent jau mažiau klaidingos sąmonės perspektyvos, dekonstrukcija būtų bereikšmė.

Taip jau problemų horizonto lygiu išryškėja universalus hermeneutinio mąstymo mastas. Interpertacijos apmąstymas leidžia šiuolaikinei filosofijai naujai pažvelgti į tai, kas universalu. Tematizuodama mūsų santykio su pasauliu esminį hermeneutinį pobūdį, hermeneutika jokiu būdu neatsisveikina su filosofiniu universalizmu: ji jį realizuoja.

I. Apie hermeneutikos priešistorę

1. Parengiamasis kalbinis paaiškinimas

Išimtinai hermeneutinė refleksijos raida turi modernybės žymę. Kaip anksčiau, Nietzsche'i ir Habermasui padedant, parodyta, modernus pasaulėvaizdis iš kitų išsiskiria perspektyvine savimone. Hermeneutika gali atsirasti tik tada, kai tampa aišku, kad požiūriai į pasaulį pateikia ne kokius nors tikrovės, kokia ji yra savaime, tikslius antrininkus, bet pragmatinę, t. y. į mūsų kalbinį santykį su pasauliu įtrauktą interpretaciją. Tai įvyksta tik moderniaisiais laikais. Šia prasme visai neatsitiktinai žodis „hermeneutica" pasirodo tik XVII a. Tačiau modernybės įžvalgas galima susekti iki Antikos, kurioje kosmas (*kosmos*) buvo daug mažiau vieningas, negu teigia priimta klišė, kurią konstruojant ne mažiausią darbą atliko „senųjų" mylėtojai. Greta racionalistų eléjiečių ir platonikų buvo nemaža reliatyvistų sofistų, kurie geriausiai nusimanė apie galios sąlygoto žmogiško spręsmo perspektyvumą. Taigi tenka klausti, kaip toli į praeitį turi siekti hermeneutikos istorija. Atsakymas, žinoma, priklauso nuo to, ką tvirtiname esant hermeneutika. Taigi mūsų temos, apribojimui reikia kalbinių kelio ženklų.

Žodis „hermeneutika" šiuolaikinėje kalbos vartosenoje tapo nepaprastai miglotas, tai, kaip ir beveik visų filosofemų atveju, ir galėjo prisidėti prie plataus jo vartojimo. Tokios sąvokos kaip „hermeneutika", „prasmės aiškinimas" (*Deutung*), „aiškinimas" (*Auslegung*), „egzegezė", „interpretacija"

dažnai vartojamos kaip sinonimai. Hegelio interpretacija, pavyzdžiui šiandien gali be jokių problemų dėtis esanti Hegelio hermeneutika.[1] „Hermeneutiniai parengiamieji apmąstymai (*Vorüberlegungen*)" reiškia tą patį kaip ir atitinkamų interpretavimo priemonių parengiamieji paaiškinimai (*Vorklärungen*). Dėl terminologinio apribojimo patartina hermeneutikos sąvoką apibrėžti siauriau ir ją pirmiausia suprasti kaip interpretacijos *teoriją*. Kartu gali likti neaišku, ką „teorija" turėtų reikšti, kadangi kiekviena hermeneutika skirtingai suprastų tai, ko reikėtų tikėtis iš hermeneutinės teorijos. Vieniems ši teorija turėtų būti meno teorija (Schleiermacheris), t. y. nuosekli metodinė instrukcija, kaip skaityti tekstus; jos uždavinys būtų daugiausia techninės normatyvios prigimties. Jos tikslas – mokyti, kaip reikia interpretuoti, kad interpretavimo visete būtų išnaikintas nuožiūriškumas. Kiti mano, kad hermeneutika turi atsisakyti šios techninės užduoties, norėdama įgauti platesnį pirminio interpretacijos, t. y. supratimo, fenomeno filosofinės ar fenomenologinės analizės pavidalą. Fenomenologinį pavidalą įgavusi hermeneutika, regis, moko nebe kaip reikia interpretuoti, o kaip *de facto* yra interpretuojama. Iš principo galima kalbėti tik apie normatyviai metodinę arba apie fenomenologinę hermeneutiką.

Taip pat kintama ir interpretacijos sąvokos apimtis. Jei būtų tariama, kad kalba kaip tokia visuomet jau yra interpretacija, tai interpretacijos teorija būtų bendroji kalbos arba žinojimo teorija. Net jei kalba neišvengiamai apima ir

[1] Vienas konkretus pavyzdys iš daugelio: Johno Findlay'aus knygoje *Kant and the Transcendental Object* (Oxford, 1981) pateikta paantraštė „Hermeneutinė studija", nematant būtinybės, kad joje pačioje pasirodytų žodis „hermeneutika". Tiesiog turima galvoje, kad atliekama Kanto interpretacija.

interpretaciją, vis dėlto ji nebūtų joks istorinio įvado į hermeneutiką objektas (pagal tai šiame kontekste mes vis dėlto aptarsime hermeneutikos įndėlį į kalbos teoriją). Net čia pasirodo reikalinga euristiniais sumetimais vartoti siauresnę interpretacijos sąvoką. Tad interpretacija pasireiškia tik tada, kai reikia suprasti svetimą arba kaip svetimą pajaustą prasmę. Taigi interpretuoti reiškia daryti suprantama arba versti iš svetimos prasmės į tai, kas suprantama (ne būtiniausiai į tai, kas artima, nes svetimumą kaip tokį galima suprasti). Hermeneutinė teorija užsiima šiuo interpretacijos vyksmu. Jis atrodo esąs antrinis, kai laikomas menkučiu žmogiškojo patyrimo fragmentu; tačiau įgauna universalią svarbą, kai tik pastebima, kad visa žmogiškoji veikla remiasi kuriuo nors „darymo suprantamu" procesu, net jei jo telas (*telos*) būtų nesuvoktas. Tai galiausiai įrodo, kad hermeneutikos universalumo reikalavimas yra teisėtas. Tik XX a. šis universalumas atsivėrė filosofinei sąmonei. Anksčiau interpretacijos vyksmas, išskyrus kelias išimtis, buvo nagrinėjamas kaip speciali problema, pavaldi kuriai nors aiškinančio mokslo vidinei normatyviajai pagalbinei disciplinai.

Nuosekli hermeneutikos istorija turi savo tikrumo savimi (*Selbstvergewisserung*) vardu sugrįžti prie savo „provincinių" ištakų. Atskleidžiant jos archeologiją įdomu tai, kad būta tam tikrų ašinių hermeneutikos, taip sakant, perjungiančių epochų, kai interpretacijos problema tapdavo kiek svarbesnė. Tiesa, tokios epochos dažniau būdavo nustatomos tik joms pasibaigus, būtent iš šiuolaikinės istoriografijos pozicijų; visų pirma tai buvo tradicijos lūžių patyrimai, interpretacijos problemą ir jos hermeneutines teorijas skatinę išsiskleisti su atnaujintu aktualumu. Taip antai poaristotelinėje filosofijoje buvo išplėtota alegorinio mito prasmės aiškinimo teorija, idant mitai tapę nepatikimais ir įžeidžiančiais, būtų

racionalizuojančiai įvertinti, naujai aktualizuojant svetimą prasmę. Taip tradicijos lūžis būdavo užlyginamas gana dažnai sumokant aiškinimo prievartos kainą. Taip pat ir Jėzaus skelbimas, kuris atrodė nepaisąs žydiškos tradicijos, sąlygojo ypatingą interpretacijos principų apmąstymą. Ankstyvaisiais Viduramžiais interpretacija apskritai turėjo užimti iškilią vietą, nes visas žinojimas rėmėsi Šventojo Rašto ir Antikos autorių egzegeze. Reformacija, viduramžišką hermeneutiką pakeitusi *sola scriptura* principu, paskatino naują hermeneutinę refleksiją. Taigi ji dažnai, kaip antai Dilthey'aus, pažymima kaip hermeneutikos pradžia. Tačiau reikia pabrėžti, kad hermeneutiniai traktatai, kuriuos reformacija gamino polemizuodama su katalikiškąja ortodoksija, knibždėjo taisyklių, paimtų iš retorikos ir Bažnyčios Tėvų; tad šis hermeneutikos ašinis laikas ar gimimo valanda išsiskiria daug mažesniu perversmingumu, negu manoma klasikinėje, nuo protestantiškos teologijos priklausomoje istoriografijoje.

XVII a., pradedant J. C. Dannhaueriu, sudygsta daugybė šiandien beveik užmirštų hermeneutikų arba bendrųjų aiškinimo teorijų, siekiančių pagal racionalizmo dvasią pateikti metodines taisykles, padedančias parodyti tikrąją teksto vietų prasmę. Paskatinus Kanto koperniniškajai revoliucijai, pažinimo procese subjektyvumui suteikusiai naują, konstituojantį vaidmenį, Romantizme įvyko naujas lūžis, paskatinęs dėmesį sutelkti į „supratimo" atlikimą, tačiau ir čia plačiai pertvarkant ankstesnę retorikos tradicijos medžiagą. Kantiškosios kritikos subjektyvacijos postūmis XIX a. pabaigoje atnešė istorizmo iššūkį, kuris hermeneutinę teoriją radikaliai pastatė prieš palyginti naują, gamtos mokslų pakilimo iškeltą dvasios mokslų objektyvumo problemą. Boeckhas, Dilthey'us ir Droysenas skelbė kantiškąjį istorinio proto kritikos sukūrimo poreikį. Nuo šiol hermeneutikos ateitis atro-

dė perkelta į dvasios mokslų metodologiją. Kaip tik susvetimėjimo procesas, kurį filosofijoje sukėlė metodologijos ir pažinimo teorijos obsesija, Heideggerį vedė į hermeneutikos universalizavimą ir radikalizavimą. „Daryti suprantamu", į ką nuo pat pradžių nukreipta hermeneutinė pastanga, buvo jau nebe epifenomenas su tekstais susijusių mokslų paraštėje, tačiau pamatinis laikui pavaldžios būtybės, kurios būtis yra rūpinimasis pačia šia būtimi, egzistencialas. Iki Gadamerio ir Habermaso tai išliko galutinai filosofine tapusios hermeneutikos horizontu.

Iki šiol hermeneutikos istorija buvo, ko gero, tik „priešistorė". Mus dabar turėtų dominti svarbiausios jos atkarpos. Dabar mūsų pradžios taškas yra etimologijos apmąstymas.

2. Apie ἑρμηνεύειν semantinį lauką

Idėja, kad hermeneutikos objektas yra prasmės darymas suprantama, pirmiausia remiasi etimologija. Nuo G. Ebelingo[2] yra priimta skirti tris ἑρμηνεύειν reikšmės kryptis: išreikšti (ištarti (*aussagen*), kalbėti), aiškinti (interpretuoti, paaiškinti (*erklären*)) ir išversti (versti žodžiu (*dolmetschern*)). Nesunku pastebėti, kad abi paskutinės funkcijos gali būti perteiktos tuo pačiu veiksmažodžiu, nes versti, perteikti svetimais atrodančius garsus artima šneka, reiškia tam tikra prasme interpretuoti. Vertėjas turi paaiškinti ar padaryti suprantamu tai, ką svetima prasmė turi pasakyti. Taigi lieka dvi pamatinės ἑρμηνεύειν reikšmės: išreikšti ir interpretuoti. Net čia galima apčiuopti bendrumą įvardijant, nes iš esmės abiem atvejais susitinkama su panašiu, į supratimą taikančiu dva-

[2] Str. „Hermeneutik", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart,* Bd. III, 1959, S. 243.

sios judėjimu, tik kad jis, kaip tai suformulavo J. Pépinas[3], yra nukreiptas tai į išorę, tai į vidų. „Išreiškiant" dvasia taip sakant, pateikia savo vidinį turinį išoriniam žinojimui, o „interpretuojant" siekiama išsakytoje išraiškoje įžvelgti jos vidinį turinį. Taigi judant abiem kryptimis daroma suprantamu arba perteikiama prasmė. Ištarti reiškia pranešti vidujybę, o interpretuoti reiškia už to kas išreikšta (grįžtamai) ieškoti vidinės prasmės. Taigi *retorinį* prasmės perteikimą reikia skirti nuo išsakyto *hermeneutinio*: pirmasis vyksta *ad extra*, o kitas juda priešinga kryptimi, nuo išraiškos link jos „vidinio" turinio arba – vengiant psichologistinio susiaurinimo – link to, ką išraiška turi pasakyti (turinio prasmės). Tad visa tradicija iki pat Schleiermacherio interpretavimą suprato kaip šnekėjimo (*Reden*) akto apgręžimą.[4] Tai taip pat paaiškina, kodėl dauguma hermeneutikos taisyklių buvo paimtos tiesiai iš retorikos, greta kitų mokymas apie tropus ir vadinamasis hermeneutinis ratas, anot kurio atskirybę reikią suprasti iš visumos. Čia svarbiausi tarpininkai, kaip mes matysime, buvo retorikos mokytojai Augustinas ir Melanchtonas, aiškinimo meną lygiavę pagal daug turtingesnį retorikos korpuso pavyzdį.

Tačiau akivaizdu, kad graikai patį „ištarti" suprato kaip „interpretuoti", ἑρμηνεύειν. Išsakyta kalba tėra vien minčių perteikimas žodžiais. Taip Aristotelio loginis semantinis traktatas „Peri hermeneias", kuris aptaria ištarą kaip teiginį (λόγος

[3] Str. „Hermeneutik", in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XIV, Stuttgart 1988, S. 724 (su gausiais pavyzdžiais iš visos graikų raštijos.)

[4] Tad Schleiermacheris yra ilgos tradicijos paveldėtojas, nes jis savo hermeneutikoje nedviprasmiškai tvirtina: „Hermeneutikos ir retorikos abipusė priklausomybė reiškiasi tuo, kad kiekvienas supratimo aktas yra šnekėjimo akto apgręžimas, kurio metu turi tapti įsisąmoninta tai, koks mąstymas yra šnekos pagrindas" (F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. v. M. Frank, Frankfurt a. M., 1977, S. 76).

ἀποφαντικός[5]) galinčią būti teisingą arba klaidingą, į lotynų kalbą galėjo būti išverstas tiesiog kaip „De interpretatione". Kiekvieną kartą ištara (ἑρμηνεία) yra minčių sieloje (taigi vidujybės) perteikimas išorine kalba. Todėl teiginys yra tarpininkas tarp minčių ir adresato. Ši graikiška kalbos samprata viršūnę pasiekia stoiškame skyrime tarp λόγος προφορικός ir λόγοσ ἐνδιάθετος (išsakyto ir vidinio λόγος). Pirmasis yra susijęs tik su išraiška (ἑρμηνεία), o pastarasis – su jos vidujybe, kuri nusikreipia į tai, kas pamąstyta (διάνοια)[6]. Ἑρμηνεία yra ne kas kita kaip žodžiais sugriebtas logas, jo išspinduliavimas *ad extra.* Kas, kita vertus, nori išsakytą žodį aiškinti iš naujo, turi bandyti eiti priešingu keliu, į vidų, į λόγος ἐνδιάθετος. Taigi ἑρμηνεύειν pasireiškia būtinai kaip prasmės tarpininkavimo vyksmas, kuris nuo išorybės sugrįžta prie prasmės vidujybės.

Hermeneutikos sąvoka paprastai laikoma Naujųjų amžių kūriniu. Tai visiškai teisinga, kol galvojama tik apie lotyniškąją *hermeneutica.* Tačiau šis terminas kaip tik perteikia lotynišką žodį ἑρμηνευτική, kurį vartojo jau graikai. Jis pirmą kartą aptinkamas platoniškame korpuse („Politikas" 260 d11, „Epinomis" 975 c6, „Definitiones" 414 d4). Ἑρμηνευτική funkcija „Politike" yra sakrali ar religinė. „Epinomis" įtaiso ἑρμηνευτική šalia μαντική, arba pranašavimo

[5] Sekant Aristotelio komentatoriaus Amonijaus liudijimu (Comm. in Arist. Gr. 4,5,5, 17/23). Plg. J. Pépin, *op. cit.*, S. 723.

[6] Plg. J. Pépin, *ibid.*, S. 728. Čia jis aristoteliškos kalbos filosofijos gijas pervedė per Stoją iki pat filoniškos egzegezės. Tiesą sakant, šis skyrimas tarp vidinio ir išreikšto logo yra įvestas pirmose Aristotelio *Peri hermeneias* eilutėse (16a), kur garsai pavaizduojami kaip fonetinės sieloje glūdinčių patirčių nuorodos. Plg. čia M. Pohlenz, „Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa", in: *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, 3 Bd., 1938–39, S. 151–198 (ypač S. 191 ir t.).

meno, kaip du žinojimo būdus, kurie gali nevesti į σοφία, nes hermeneutas gali suprasti tik tai, kas ištarta (τό λεγόμενον), nežinodamas, ar tai kartu yra ir teisinga (ἀληθὲς). Jis suvokia prasmę, tai, kas išsakyta, vis dėlto negalėdamas aptikti jos tiesos – tai darbas, kurį turi atlikti pirmiausia σοφία.

Ar galima aptikti skirtumą tarp μαντική (pranašavimo meno) ir ἑρμηνευτική (tarkime, divinacijos)? Nei iš „Epinomio" ar „Politiko" (nes ir jie ἑρμηνευτική pateikia vien tik mokslų sąraše) tai nėra pakankamai aišku. Tikrai aišku, kokiu pagrindu viena μαντική negali atvesti prie jokios σοφία ar tiesos. Šiai būdingas būtent šėlas (nuo μανία). Todėl „Timajuje" (71a–72b) Platonas pastebi, kad šėlo apimtam trūksta protingumo, įgalinančio spręsti apie to, kas taip matoma, net jei tai būtų dieviškos kilmės, tiesą. Šėlo apimtasis yra tiek nesavas, kad jis nebegali racionaliai aiškinti savo paties patirties.[7] Tačiau kam suteiktas šis racionalumo įgaliojimas? Anot „Timajo", jis atitenka pranašui (προφήτης). Šis vienas pajėgia išaiškinti šėlimo apimto žmogaus regėjimo tiesą. Šiame kontekste ἑρμηνευτική nėra minima. Ar jos veikla sietina su šėlu, kurį μαντική įkvepia, ar su pranašavimu? Remiantis platoniškais tekstais, į šį klausimą įtikinamai atsakyti negalima. Likusioje graikiškoje raštijoje προφήτης reikšmė taipogi buvo dviprasmė: kartais taip buvo vadinamas tiesiogiai dievybės įkvėptas dieviškumo *skelbėjas*, kartais – dievybės įkvėpto asmens žodžių *aiškintojas*.[8] Vienaip ar kitaip, jam buvo priskiriama tarpininkaujamoji funkcija, kuriai būdin-

[7] Plg. L. Taran, „Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis", *Memoirs of the Americ Philosophical Society*, vol. 107, Philadelphia, 1975, p. 223–4.

[8] Plg. M. C. van der Kolf, str. „Prophetes", in: *Pauly's Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 23/1, Stuttgart, 1957, S. 797–816.

gas gebėjimas reikštis dviejose plotmėse. Kartais kalbėta apie šėlimo apimtųjų (arba pranašų) tarpininkavimą tarp dievų ir žmonių, kartais apie tarpininkavimą tarp žmonių ir paties tarpininko.

Šie įtarpinantys uždaviniai taip pat galioja ir ἑρμηνεύς. Vienoje dažnai cituojamoje vietoje poetą Platonas apibūdina kaip ἑρμηνῆς τῶν θεῶν (Ion 534e). Tačiau tame pačiame dialoge poetų kūrinius atlikdavę rapsodai pavaizduoti kaip interpretatorių interpretatoriai (ἑρμηνέων ἑρμηνῆς, Ion 535a). Taip pat, atrodo, ir *prophetes* esąs ἑρμηνεύς, ir tarpininkas tarp dievų ir žmonių, ir tarpininkas tarp žmonių ir (šėlstančio) tarpininko. Tuomi hermeneutas yra tarpininko tarpininkas, ἑρμηνεία tarpininkas – šią funkciją galima išplėsti iki begalybės, nes visuomet esama daugiau ko pasakyti ir įtarpinti, negu gali apimti žodžiai.

Hermeneutikos tarpininkaujamasis tarnavimas jau Antikoje buvo atvedęs prie to, kad ἑρμηνεύς ir ἑρμηνευτική žodžių šeima etimologiškai buvo susieta su dievu tarpininku Hermiu. Sąsaja, žinoma, pernelyg akivaizdi, kad drauge būtų ir teisinga. Taigi beveik visoje vėlyvesnėje filologijoje į ją žiūrėta iš aukšto ir skeptiškai.[9] Tačiau visuotinai įsitvirtinti nepajėgė joks geresnis etimologinis prasmės aiškinimas, taigi klausimas apie ἑρμηνεύειν semantinio lauko kilmę lieka atviras.

Žodžių reikšmės lygmenyje mus iki šiol sulaikė pirmiausia sakralus ἑρμηνευτική horizontas. Su daug profaniškesniu, tačiau giminingu prasminiu klodu mes susiduriame jau pseudoplatoniškose „Definitiones" (414 d1), kuriose būdvardis ἑρμηνευτική nurodo tik į „kažką reiškiantį". Šis semantinis

[9] Plg. P. Chantraine, *Dictionnaire étimologique de la langue greque*, Paris, 1968. Išsaugoti sąsają tarp Hermio ir hermeneutikos reikalauja F. K. Mayr, „Der Gott Hermes und die Hermeneutik", in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 30 (1968), S. 535–625.

skaitymas visas glūdi žodyje ἑρμηνεία. Šis reiškia ne tik ištarą, bet ir kalbą apskritai,[10] vertimą, aiškinimą, taipogi ir stilių arba atlikimo būdą (*elocutio*).[11] Pavyzdžiui, Demetrijo περὶ ἑρμηνείας (lot.: *De elocutione*!) yra traktatas apie stilistiką.[12]

Ir čia į akį krenta susiejanti ἑρμηνεία funkcija. Ji visuomet reiškia perteikti padarant suprantamu tai, kas jau pamąstyta. Taigi ar kuo skiriasi „stilius" nuo įvaldyto prasmės perdavimo? Ši sąsaja buvo pagrindinė ir vėliau, ankstyvojoje lotyniškoje raštijoje bei patristikoje, kai ἑρμηνεύειν būdavo perteikiama kaip *interpretari*, o ἑρμηνεία, net kai ji žymėjo vien tik ištarą, visais atvejais – kaip *interpretatio*. Labai gražiai apibrėžia Boecijus (480–525 m.): *interpretatio est vox articulata per se ipsa significans*.[13] Filonas Aleksandrietis (apie 13–54 m.) ἑρμηνεία taip pat supras kaip išsakytą logą.[14] Bažnyčios tėvas Klemensas Aleksandrietis (150–215 m.) irgi ἡ τῆς διανοίας ἑρμηνεία mąsto kaip minties išreiškimą kalba.[15]

[10] Plg. Aristotelis sutapatino ἑρμηνεία ir διάλεκτικος (kalbėseną, kalbą, tarmę), in *De Anima*, II, 2, 420 b 18–20.

[11] Plg. J. Pépin, *op. cit.*, S. 726 (su gausiomis nuorodomis).

[12] Knyga remiasi peripatetikų idėjomis (plg. rinktinį leidinį: Aristotle, *The Poetics*; Longinus, *On the Sublime*; Demetrius, *On Style*, Cambridge–London, 1927, 4: 1946), tačiau jos atsiradimo metai nežinomi. Taip pat plg. K. Kerényi, „Origine e senso dell'ermeneutica", in *Ermeneutica e tradizione*, a cura di E. Castelli, Roma, 1963, p. 134.

[13] Boetius, *Commentarii in librum Aristotelis „Peri hermeneias"*, *liber primus*, ed. C. Meiser, Leibzig, 1877, p. 32 (repr.: *Commentaries on Aristotle's „De interpretatione"*, New York–London, 1987).

[14] *De migratione Abrahami*, I, 12 (*Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, t. 14, Paris, 1965, p. 100: ἑρμηνεία=προφορά λόγου).

[15] Stromateis, 8, 20, 5. Plg. J. Pépin, *op. cit.*, S. 732. Toliau H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 64–5, kuris labai taikliai išaiškina, kad ἑρμηνεία iš esmės reiškia mąstymo išreiškimą, taigi to, kas pamąstyta, vertimą išraiška. Tačiau visiškai klaidinga Hasso Jaegerio toli siekianti, prieš šiuolaikinę hermeneutiką nukreipta tezė, kad taip suprasta ἑρμηνεία neturinti nieko bendra su prasmės aiškinimu ar interpretacija.

Čia filosofinei hermeneutikai yra svarbus Antikoje įžvelgtos sąsajos tarp kalbos, kaip minčių perteikimo arba *interpretatio*, ir ἑρμηνεύειν platumas, neimplikuojantis jokio miglotumo (nes ši sąsaja visiškai tanki). Mat aiškinimas arba vertimas, kurie jau yra plačiai vadinami ἑρμηνεία, reiškia būtent darymo suprantamu proceso, iš prigimties būdingo kalbai, apgręžimą. Šiuolaikinės hermeneutikos universalumo reikalavimui šią įžvalgą tereikės naujai atsikovoti.

3. Alegorinės mito prasmės aiškinimo motyvai

Tačiau ši kalbinė savaime suprantamybė, kalbą atskleidžianti esmiškai esant *interpretatio*, bet pateikianti tik užuomazgas eksplicitinei interpretacijos teorijai, jokia sistemine prasme dar nėra hermeneutika. Darymas suprantamu tampa aktualiai problemiškas pačiam sau tik tada, kai jis ima nebepavykti. Būtinybė tiksliai apmąstyti aiškinimą, kalbos kaip *interpretatio*, kaip minčių perteikimo pirmapradį įvykį, atsiranda dėl – ir tai yra labiausiai žmogiška – nesuprantamumo patirties.

Šis apmąstymas prasidėjo tik tuomet, kai supratimui buvo mestas papiktinančiais tapusių religinės mitinės tradicijos elementų iššūkis. Kadangi helėnizmo laikais dieviškumas vis labiau imtas tapatinti – štai kaip toli buvo pažengusi filosofija – su racionaliu logu, tai ėmė atrodyti nebederama dieviškumo ir proto atžvilgiu kalbėti apie tokius pernelyg žmogiškus nutikimus dievų Olimpe, kaip apgaudinėjimas ir pavydas, dievams priskiriamus epe. Mitinę kalbą dabar nebetiko suvokti pažodžiui arba jos tiesiogine prasme. Jai reikėjo „alegorinio" prasmės peraiškinimo. Pastarojo užuomazgos daugiausiai būdavo aptinkamos stoikų filosofijoje, išplėto-

jusioje sisteminį, racionalizuojantį, taigi alegorinį mitų prasmės aiškinimą.

Alegorijos *praxis*, kiek ji tarnavo senų idėjų priderinimui prie vėlesnių epochų laiko dvasios, yra neabejotinai senesnė, nes jau Platonas ir Aristotelis pateikė racionalų mitų prasmės aiškinimą. Net patys rapsodai, be abejo, bent jau atlikimo stiliumi (ἑρμηνεία!) atidavė duoklę epochos sąlygotam savo klausytojų skoniui. Net ankstyvojoje rabinų egzegezėje būta nukrypimų nuo tiesioginės prasmės[16] – kai ši būtų sukėlusi papiktinimą. Ši praktika, galima sakyti, pagrindžia ἑρμηνεία kaip *prasmės tarpininkavimo* esmę. Pati pilna ἑρμηνεύειν sąvoka atskleidžia, kad už to, kas paraidžiui ištarta, slypi kažkas kita, šis tas daugiau, kam reikia hermeneutinės pastangos, nes tiesioginė, pažodinė prasmė, yra nesuprantama.

Tik Stojoje ši praktika buvo susisteminta ir suvokta metodiškai. Tačiau abejotina ir, atsižvelgiant į trūkinėjantį tradicijos pobūdį (nėra išsaugotas nė vienas ištisas stoikų traktatas), sunkiai nustatoma, ar Stojoje taip pat buvo prieita ir prie alegorijos *teorijos*. Mat stoikai neturi net išraiškos ἀλληγορία.[17] Tačiau paplitęs buvo beveik tą patį reiškiantis terminas ὑπόνοια, kurį alegorine prasme vartojo jau Ksenofanas ir Platonas. Ἡ ὑπόνοια yra netiesioginio pranešimo forma, kai ką pasakanti, idant būtų galima suprasti kažką kita – vyksmas, kurį nusakančia sąvoka taps veiksmažodis ἀλληγορεῖν, pažodžiui reiškiantis išsakyti (ἀγορεύειν) kažką kita (ἄλλος), ir būtent išsakyti viešai (čia galima nugirsti ἀγορά). Už agorai skirtos prasmės esama kai ko kito, gilesnio, kas iš pradžių agorai kaip viešam išaiškintumui yra svetima.

Alegorizuojančio mitų aiškinimo praktika tad reiškė už

[16] Plg. J. Pépin, *op. cit.*, S. 744.

[17] Plg. kruopštų žodinį tyrimą: H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster, 1978, S. 39.

šokiruojančios tiesioginės prasmės surasti ką gilesnio. Tiesioginės prasmės papiktinantis pobūdis ar absurdiškumas užsimena buvus numanytą alegorinę prasmę, kurią atskleisti turi patyręs skaitytojas arba klausytojas. Tačiau kame glūdi ši kitoniška prasmė? Ar nepasiduodama savivalei, nusigręžiant nuo tiesioginės prasmės? Net jei šio pavojaus nebuvo galima išvengti, ir alegorezė jau Antikoje turėjo blogą vardą, alegoriniai aiškintojai pabrėždavo, kad visuomet reikią peržengti tiesioginę prasmę, siekiant *ją* teisingai suprasti. Labiausiai pamėgtas būdas čia buvo etimologija. Kaip tik stoikai laikėsi nuostatos, kad seniausiai gyvenę žmonės turėjo savy dar nesuklastotą logą ir todėl galėjo įsiskverbti į dalykų esmę.[18] Ši praktika ypač vaizdi Cicerono veikalo *De natura deorum* antroje knygoje, kurioje atpasakojama stoikui Balbui priskiriama kalba. Balbas siekia įrodyti, kad graikai moralines savybes arba palankias gamtos jėgas pavertė dievais. Saturną reikią suprasti kaip laiką, nes „Saturnas" juk ir reiškiąs „pasotintas metais" (*quod saturetur annis*[19]). Taip etimologija galėjo parūpinti paslėptos reikšminės srovės, peržengiančios tiesioginę prasmę, aiškinimą.

Iš tikrųjų sąvoka ἀλληγορία yra kilusi iš retorikos ir buvo nukalta gramatiko, Pseudoherakleito (I a. po Kr.). Jis alegoriją apibrėžė kaip retorinį tropą, leidžiantį kai ką pasakyti ir tuo pat metu užsiminti apie ką kita.[20] Visų pirma alegorija apibūdina ne intelektinį aiškinimo vyksmą, ji jau yra įsikū-

[18] Plg. *Stoa und Stoiker*, vertė M. Pohlenz, Zürich–Stuttgart (1950) 2: 1964, S. 29.

[19] Cicero, *De natura deorum*, liber II, cap. XXV. Plg. čia J. Pépin, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 2: 1976, p. 125–127.

[20] Pseudo-Herakleitos, *Quaestiones Homericae*, ed. F. Oelmann, Leipzig, 1910, p. 2. Plg. šiuo klausimu H.-J. Klauck, *op. cit.*, S. 45–53 ir J. Pépin, 1976, S. 159–167.

rusi kalboje. Ji tarsi yra būdinga kalbos kaip ištaros funkcijai, jos gebėjimui tame, kas ištarta leisti nuskambėti kam kitam. Visiškai aišku, kad stoiškoji λόγος προφορικός ir λόγος ἐνδιάθετος perskyra parengė šio retorinio sąvokinio darinio atsiradimą.[21] Ištarta kalba nėra sau pakankama, ji nurodo į ką kita, ko ženklas ji yra. Akivaizdu, kad aiškinantis prasmę ir suprantant kalbama apie šį vidinį logą, ne apie patį žodį. Taigi kalba kviečia atpažinti tiesioginį (*literarisch*) logą jo ribose ir jį peržengti. Iki tapdama aiškinimo technika, alegorija paprasčiausiai buvo kalbos forma (kaip ir ὑπόνοια), ir būtent retorinė, nes juk retorinė elgsena turėjo tikslą tarpininkauti prasmei. Tokiu būdu tyrimuose tapo įprasta brėžti skirtumą[22] tarp *alegorijos* kaip pirminės kalbos figūros, peržengiančios tiesioginę prasmę netiesioginės link, ir *alegorezės*, reiškiančios išsamų aiškinimo vyksmą, raidę grąžinant prie ja persiduodančios įprasminančios valios (tiksliau sakant, alegorijos apgręžimą).

Alegorinio mito prasmės aiškinimo, taigi alegorezės paskatos yra trejopos.[23] Pirmoji yra moralinė: ji turėtų pagelbėti mitinę raštiją išvalyti nuo to, kas skandalinga. Kaip tai tiksliai įvardijo Pseudoherakleitas, alegorezė funkcionavo kaip ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας, kaip gydymo priemonė nuo nedievobaimingumo. Antroji, gimininga paskata buvo racionali. Stoja norėjo atskleisti, kad protingas pasaulio prasmės aiškinimas sutaria su mitu, nes tai patvirtintų jos įsitikinimą, kad visa apimantis logas visur yra tas pats.[24] Galiausiai, ko

[21] Ryšium su tuo H.-J. Klauck, *op. cit.*, S. 39 nurodo į stoikų kalbos filosofiją.

[22] Plg. H.-J. Klauck, *ibid.*, S. 52.

[23] Plg. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de L'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950, p. 160.

[24] Plg. H.-J. Klauck, *op. cit.*, S. 39: „Vienas, protą atitinkantis logas, vienijantis visą visumą, reiškiasi kalboje, mite bei poezijoje.“

gero, prisijungė utilitaristinė motyvacija. Tuo metu nė vienas autorius nenorėjo atsisakyti senųjų poetų autoriteto. Stojai buvo be galo svarbu išlaikyti mito autoritetą. Seniau įtarimas nedievobaimingumu galėjo paprasčiausiai paskatinti atmesti mitinį kūrinį, kaip tai darė Ksenofanas[25] ir neretai – Platonas[26]. Stoja to sau jau negalėjo leisti. Jai reikėjo tradicijos ramsčio, idant išlaikytų uždarą pasaulėvaizdį, nepaisant benutrūkstančio ryšio su senesniuoju graikų pasauliu. Juo problemiškesnė ir labiau atitolusi tampa tradicija, juo neatidėliotiniau reikia ją išgelbėti, kai būtina – ir dirbtinai, su alegorezės pagalba.

Nė viena šių trijų paskatų nėra iš esmės pasenusi. Net ir šiandien šen bei ten pasitelkiamas alegorinis prasmės aiškinimas, idant būtų peraiškintos moraliai nepriimtinos vietos, idant protas būtų suderintas su poetine kūryba arba liktų nepaliestas klasikų autoritetas. Tiek, kiek jis kilęs iš šios paskatos, stoiškas teorijos apie vidinį ir išorinį logą sukonkretinimas alegoriškai išaiškinant mitus, davė esminį postūmį hermeneutikos raidai.

4. Filonas: alegorijos universalumas

Iš atsargumo mes vis dėlto neaptarėme Stojos hermeneutinės *teorijos*, taigi – hermeneutikos. Anksčiausi tokios teorijos kontūrai aptinkami vieno Stojos stipriai paveikto žydiškos tradicijos autoriaus, Filono Aleksandriečio raštuose (apie 13–54 m.). Jis visuotinai pripažįstamas esąs alegorijos tėvas.[27]

[25] Fig. 11 (Diels): „Homeras ir Hesiodas priskyrė dievams visa, kas žmonėms visuomet yra negarbė ir gėda: vogimą, svetimavimą ir viens kito apgaudinėjimą“.

[26] Plg. J. Pépin, 1976, S. 112–121.

[27] Plg. naujesnį Pépino straipsnių rinkinį *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrien à Dante*, Paris 1987.

Vis dėlto jis niekur neapibrėžia savo hermeneutinio metodo.[28] Jis taip pat visų pirma yra praktikas, nes nori Senojo Testamento knygoms pritaikyti alegorezę, ir retai mąsto apie savo veiksenos pagrindinius bruožus.

Jo alegorezės motyvas yra apologetinis. Ji pasitelktina tada, kai aiškinant pažodiškai kyla klaidingo mitinio supratimo pavojus. Tačiau kaip sužinoti, ar biblinis tekstas aiškintinas tiesiogiai, ar alegoriškai? Kaip teigia Filonas, autorius, šiuo atveju Dievas, rūpinasi tuo, kad jo tekstas būtų suprastas alegoriškai, savo Rašte išbarstydamas objektyvius alegorijos ženklus arba atramas.[29] Pirmoji Mozės knyga, pavyzdžiui pasakoja apie Rojaus medžius, gyvybės ir pažinimo medžius (*Pr* 2, 9), kurie taip skiriasi nuo mūsiškių, kad pažodinis aiškinimas pasirodo esąs neįtikimas. Taigi pačiame Rašte esama alegorezės atspirties taškų, kaip antai paraidiškume aptinkama aporija, absurdiškumas, keistumas arba klaida – jų Šventojo Rašto autorius galėjo sumanyti iš anksto, nes dieviškame Apreiškime negali būti jokios netiesos.[30] Juolab, kad jis nori apreikšti nekūniškus ir dieviškus slėpinius, kuriems „kūniška" prasmė iš principo yra netinkama. Taigi alegorinis kelias yra būtinas dėl paties turinio.

Filonas palygina santykį tarp pažodinės ir alegorinės prasmės su santykiu tarp kūno ir sielos – metafora, kuri dėl jos milžiniškos vėlesnės įtakos verta ilgesnės citatos iš svarbiausios pastraipos: „Šventųjų Raštų aiškinimas (ἐξηγήσεις) vyksta apsvarstant alegorijose paslėptą reikšmę. Nes visos įstatymo knygos šių vyrų požiūriu yra tarsi būtybė, kaip kūną turinti žodinius įsakymus, o kaip sielą – žodžiuose paslėptą

[28] Plg. I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969, S. 134.

[29] Plg. J. Pépin, 1987, S. 34 ir t. („Les indices de l'allégorie").

[30] Plg. J. Pépin, 1987, S. 36 ir t. ir I. Christiansen, *op. cit.*, S. 152.

nematomą reikšmę. Kaip tik čia protu apdovanota siela pradeda regėti tai, kas jai gimininga. Ji įžvelgia žodžiuose, panašiai kaip veidrodyje, pertekligną juose pasirodančių minčių grožį[31]; ji išskleidžia alegorinius simbolius ir juos pašalina, o žodžių nuogą reikšmę veda į šviesą tiems, kurie menkų žymių padedami įstengia įžvelgti, tai, kas nematoma, padedant tam, kas matoma."[32]

Tai, kad alegorezė nori pasiekti tai, kas yra nematoma ir aukščiau, drauge reiškia, kad ši prasmė ne visiems skaitytojams gali tapti iš karto prieinama. Tik įšvęstasis, turintis pašaukimą ir patyręs prasmės aiškintojas gali prasiskverbti prie šios aukštesnės prasmės, kurią Dievas norėjo apsaugoti nuo prasčioko skaitytojo, tvirtai besilaikančio paraidiškumo. Pasak Filono, tai tėra tik tie, kurie iš menkų požymių gali įžvelgti tai, kas nematoma per tai, kas matoma (τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν); kurie geba suprasti gilesnę Rašto prasmę. Taip Filonas ne kartą pasitelkė orfinę mistagogų kalbą, idant pavaizduotų pakilimą iki alegorinės prasmės. Ji esanti ne daugelio (πρὸς τοὺς πολλούς), o kelių (πρὸς ὀλιγούς), kurie domisi siela, o ne raidėmis.[33] Rašto raktas priklauso tik ezoteriniam ratui vertųjų to, kas nematoma. Iš tikrųjų visiškai aišku, kad reli-

[31] Čia atrodo esama sąlyčio su jau minėtu Filono atliktu išorinio ir vidinio Logo teorijos atnaujinimu. Plg. šiuo klausimu K. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen, 1969, S. 131–142.

[32] *De vita contemplativa*, §78 (vert.: Philo von Alexandria: *Die Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. VII, Berlin, 1964, S. 67–8 bei *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1963, p. 139.)

[33] Apie šį Filono mistagoginį antrąjį planą plg. J. Pépin, 1987, S. 13. Jis tebeturėjo didelės reikšmės pirmiesiems Bažnyčios Tėvams. Kai kurios Naujojo Testamento vietos, visų pirma ketvirtojoje evangelijoje (Logas atėjo į pasaulį, bet pasaulis jo nepažino) atrodė skatinusios tekstą aiškinti mistagogiškai. Plg. *Jn* 1,5; 3,12.

ginis kalbėjimas sugestijuoja savo paties alegorinį supratimą, nes jis siekia perdėm žemiška kalba pasakoti apie tai, kas nežemiška. Šią nuostatą ir sustiprino požiūris, kad išsakytas logas, λόγος προφορικός, visada jau siekia ženklinti kitą, nematomą logą.

Apskritai anuometinėje epochoje, taigi nuo Stojos iki patristikos, buvo plačiai paplitęs įsitikinimas, kad visam, kas religiška turėtų būti būdinga kažkas simboliška, netiesiogiška, paslaptinga.[34] Religijoje kalbama apie dvasią, vadinasi, apie tai kas ezoteriška, ko dvasinę, pneumatinę, prasmę atskleidžia tik alegorija. Palengva įsitvirtino požiūris, jog religiją sudarantys *vien tik* slėpiniai, tai atrodė esant visiškai teisinga jos turinio (dieviškumo) ir žmogiškojo adresato (priklausančio nuo kūniškumo) atžvilgiu.

Nors kartkartėmis ir pabrėždamas pažodinę prasmę esant būtiną bei perspėdamas dėl radikalaus alegorizavimo pavojaus, pats Filonas šio pavojaus nėra išvengęs. Jo darbuose aptinkama pasakymų, anot kurių *viskas* Rašte susidedą iš slėpinių. Kiekviena vieta esanti slaptinga ir jai reikią alegorezės. Taigi pirmosios tikros alegorijos teorijos, kurią pasiūlo Antika, pasiekta viršūnė yra intuicija, jog tai, kas alegoriška, yra universalu. Čia pirmą kartą teorijos žemėje apie save duoda žinią (nes tai jau glūdėjo pačioje žodžio ἑρμηνεία sampratoje) tolima pradinė hermeneutikos universalumo reikalavimo pakopa. Ji apmąstymui pateikia idėją, kad visa, kas pažodiška, turi nurodyti į tai, kas pra-žodiška, idant tai būtų galima pilnai suvokti. Raštui nepakanka pačiam savęs[35], jam reikia

[34] Plg. H.-J. Klauck, *op. cit.*, S. 43.

[35] Akivaizdžiai čia įtaką tebedaro platoniško. „Faidro“ (274–278) palikimas. Apie čia nurodytos problematikos universalumą Platono darbuose plg. Th. Szlezako straipsnį „Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs „Phaidros““, in: *Museum Helveticum* 35

Kito pagalbos arba šviesos – šį poreikį, patenkinti siekia alegorija. Jos universalizavimas nurodo būtinybę atsitraukti nuo λόγος προφορικός link jį gaivinančios dvasios. Vien tik ji rūpi interpretatoriui.

Tačiau alegorijos universalumas – kuris pats savaime nėra apskųstinas, kadangi joks užrašytas žodis negali būti pats sau pakankamas – gali sugundyti apleisti pažodinį logą, jame ir tik jame pasireiškiančią ištaros valią, o tai interpretatoriaus savivalei gali atverti duris ir langus. Šiuo būdu filoniškasis džiaugimasis alegorija jau Antikoje įgijo blogą vardą. Filoną tai pernelyg stipriai atitraukė nuo Įstatymo pažodinio aiškinimo pirmenybės, būdingos žydų Toros aiškintojams, mažiau užsikrėtusiems orfiškuoju helenizmu. Veikiausiai dėl to jo poveikis Palestinos egzegezei buvo menkas, ir rabinistinis judaizmas jį tyliai išstūmė iš judaistinės tradicijos kanono.[36]

5. Origenas: tipologijos universalumas

Tačiau juo didesnis buvo filoniškosios alegorezės paveikumas ankstyvajai krikščionijai. Ši gi nuo pat pradžių buvo išstatyta priešais ypatingą iššūkį, kurį sukėlė Jėzaus skelbimas ir jam implicitiškas žydų įstatymo sureliatyvinimas. Remiantis jo mokymu nebebuvo galima pažodžiui suprasti Mozės įstatymo ir ypač pranašaujamojo Mesijo laukimo. Tačiau kadangi kaip tik Jėzus aiškiai rėmėsi jo autoritetu, judėjiškos tradicijos taip pat nebuvo galima paprasčiausiai nepaisyti. Taigi prašyte prašėsi jos prasmę aiškinti alegoriškai ir ją taikyti vien Jėzaus asmeniui. Jėzus tapo dvasia, pagal kurią reikėjo

(1978), S. 18–32, ir jo knygą: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin–New York, 1985.

[36] H.-J. Klauck, *op. cit.*, S. 98.

aiškinti Senojo Testamento raidę. Tai nurodė jau patys Jėzaus žodžiai, bent kaip liudija vėlesnė evangelija: „Jūs tyrinėjate Raštus [...]. Tie Raštai ir liudija apie mane" (*Jn* 5, 39). „Jeigu jūs tikėtumėte Moze, tai tikėtumėte ir manimi, nes jis rašė apie mane." (5, 46).

Kad taip esą, buvo mažiau negu akivaizdu, nes anksčiau judėjiškasis mesianizmas buvo įsakęs laukti galingo valdovo, kuris atstatytų žydų valstybę su jos senąja šlove; bet kuriuo atveju ne tokio, kuris nusisuktų nuo Įstatymo ir mirtų ant kryžiaus kaip religinis prasikaltėlis. Rašto pažodinės prasmės čia nebuvo galima iškraipyti. Taigi alegorinis prasmės aiškinimas turėjo būti panaudotas pritaikius hermeneutinį raktą, kurį pateikė Jėzaus asmuo. Šis alegorizuotas su Jėzumi susiejantis Senojo Testamento aiškinimas vėliau – ir tik XIX a. – įgavo „tipologijos" vardą. Jo tikslas buvo Senajame Testamente surasti *typoi*, tai yra Kristaus figūros provaizdžius, kurie iki pasirodant Kristui kaip tokie turėjo išlikti neatpažįstami. Šis tipologinis Biblijos perskaitymas, kurį pasiūlęs pats Jėzus, tuo metu, nesant geresnio įvardijimo, bet atliepiant laiko dvasią, vadintas „alegoriniu".

Bažnyčios apologetai ilgai mėgino[37] atskirti tipologiją ir alegoriją. Kaip tik pastaroji buvo laikoma pagonišku klystkeliu, kuris suvedžiojąs aiškinti savavališkai ir lengvabūdiškai, tuo tarpu tipologija lyg ir turinti visai kitaip suformuotą tikslą Senajame Testamente surasti konkrečius istorinius Jėzaus asmens išankstinius nusakymus ir analogijas. Abraomo atliekamas Izaoko aukojimas turėjo iš anksto atvaizduoti Kristaus aukos mirtį jo Tėvui, trys Jonos dienos, praleistos banginės pilve – laikotarpį tarp Kristaus mirties ir prisikėlimo. Žinoma, tai būta labai savitai sukonkretintos alegorinės pras-

[37] Būtent iki epochinės reikšmės H. de Lubaco straipsnio „Typologie et allégorisme", in: *Recherches de science religieuse* 34 (1947), p. 180–226.

mės aiškinimo srovės, tačiau ji jau tuomet vadinosi „alegorija". Pirmasis čia *expressis verbis* kalbėjęs apie alegoriją, buvo ne kokia menka figūra, o pats apaštalas Paulius, Laiške galatams (4, 21–24). Ten Paulius atliko „tipologinę" dviejų Abraomo sūnų, vieno – iš vergės (Hagaros) ir kito – iš laisvosios (Saros), istorijos interpretaciją. Ji, praneša Paulius, buvo papasakota alegoriškai (ἀλληγορούμενα). Nes iš vergės gimęs sūnus atitinka dabartinę Jeruzalę, kuri vergauja, tai yra paklūsta įstatymui. Gimęs iš laisvosios, priešingai, nėra įstatymo (arba kūno) vergas, tačiau laisvas, nes jis yra Dvasios paveldėtojas. Taigi alegorija buvo vardas, kurį senoji Bažnyčia suteikė savo tipologiniam prasmės aiškinimo metodui[38]: taip visas Senasis Testamentas tapo Naujojo alegorija. Naujasis apreiškė dvasią, pagal kurią buvo suprastina Senojo raidė.

Įtakingiausias šios alegorinės praktikos teoretikas buvo Bažnyčios tėvas Origenas (apie 185–254). Savo traktato „Apie pradus" ketvirtojoje knygoje jis pateikė Vakaruose „pirmą sisteminį hermeneutinės problemos aptarimą"[39]. Ten, remdamasis Filonu,[40] jis išplėtoja savo garsiąją teoriją apie tris Šventojo Rašto prasminius sluoksnius, parengusią dirvą vėlesnei teorijai apie ketveriopą Rašto prasmę. Origenas keistame Saliamono pasakyme (*Pat* 22, 20), pagal kurį Raštas turėjęs būti

[38] Dar Augustinas kalba apie *allegorica praefiguratio* Senajame Testamente (*De civitate Dei*, liber XVII, cap. 5, n. 2). Plg. H. de Lubac, *ibid.*, 1947, S. 189.

[39] Žr. G. Ebeling, *op. cit.*, S. 247. Taip pat plg. J. Pépin išvadą jo hermeneutikai skirtame *Reallexikon* straipsnyje, *op. cit.*, 1988, S. 753: hermeneutikos tema tai buvęs „neabejotinai reikšmingiausias graikiškas krikščioniškas tekstas".

[40] Šiuo klausimu (nukreiptą prieš H. de Lubac, 1950, p. 159–161, kuris sušvelnina jo priklausomybę nuo Filono, kad pabrėžtų Pauliaus liniją) plg. J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 179–190).

parašytas „triskart“[41], idant galėtų liudyti savo tiesą, įžvelgia raktą Rašto prasmės aiškinimui. Tai turi reikšti, kad ir Rašto prasmės aiškintojas privalo rašyti savo sieloje[42], iš pradžių kūnišką, po to sielos ir galiausiai dvasinę prasmę. Šis trejopumas atitinka Naujojo Testamento ir filoniškąjį žmogaus kūno, sielos ir dvasios trejopumą.[43] Origenas teikia ypatingos reikšmės dvasios tobulėjimu, kurį jo teorija siekia pabrėžti. Kūniška, būtent paraidinė prasmė, kuri buvo vadinama ir somatine arba istorine, yra skirta paprastiems arba naiviems žmonėms. Dėl to ji nėra atmestina, nes apie jos naudą liudija daugybė tų, kurie jos dėka nuoširdžiai tiki.[44] Sieliška prasmė yra pasiųsta adresu tų, kurie jau yra pažengę tikėjime ir kurių akiratis gali būti išplėstas pagelbstint Rašto sielai. Tik „tobuliesiems“ atsiskleidžia dvasinė prasmė, turinti atskleisti giliausius dieviškosios išminties slėpinius, paslėptai glūdinčius raidėse.

Trys biblinės prasmės sluoksniai yra sumanyti Dievo, kad krikščionims būtų suteikta galimybė žengti į priekį nuo matomo link nematomo, nuo kūniško link suvokiamo protu.[45] Dievas siekė išvengti, kad kiekvienas savo žinioje turėtų slėpinius ir juos tryptų kojomis. Taip Šventoji Dvasia (kuri laikoma Rašto autore) po įprasto pasakojimo uždanga paslėpė gilesnę prasmę (IV, 2, 7). Ji tikslingai savo pasakojime išbarstė netikslumus ir neatitikimus, kad pastabaus ir verto skaitytojo dvasia suklustų ir jis persiimtų būtinybe peržengti raidę. Sulaikytas supratimo kliūčių, jis bus paragintas surasti paslėptą, vidinę, dvasinę, moralinę, žodžiu, Dievui derančią

[41] Origenas seka senesniu skaitymu; šiandien skaitoma „trisdešimt“.

[42] Origenes, *Apie pradus*, IV, 2, 4.

[43] Apie Origeno terminologinius ir iš dalies dalykinius nukrypimus nuo šio mokymo plg. H. de Lubac, *Histoire et esprit*, 1950, p. 141 ir t.

[44] *Apie pradus*, IV, 2, 6.

[45] *Ibid.*, IV, 4, 10, remiasi Kol 1, 16.

prasmę (IV, 2, 9). Kaip vieną iš daugelio pavyzdžių Origenas pamini nesąmonę, kad pasakojant sukūrimo istoriją kalbama apie pirmą, antrą ir trečią dieną, kol nebuvo sukurti saulė ir naktis. Šventoji Dvasia negali klysti arba paskelbti mokymą, nederamą Dievui. Taigi Raštas, pranokstantis paraidinę prasmę, kyla ne iš kokio nors mistinio troškimo alegorizuoti, bet siekiant išgelbėti Rašto ir drauge pačios raidės nuoseklumą[46] – rūpestis, bendras Origenui ir Filonui, net jei abiejų praktinio veikimo pobūdis ir darė priešingą įspūdį.

Origenas nuo Filono skiriasi tuo, kad jo alegorijos taikymas pirmiausia yra „tipologinis". Tai ypač galioja ko gero svarbiausiam interpretaciniam iššūkiui ankstyvajai krikščionijai: kristologiškai aiškinti Senąjį Testamentą. Aiškinti pradėta priimant tą patį nusistatymą, kuriuo vadovavosi Kristus, skelbęsis įvykdęs mesijiškąją pranašystę. Kadangi negalėjo būti ir kalbos apie įvykdymą pagal raidę. Kaip tik raidės neįvykdymas Origenui buvo ženklas to, kad reikia dvasiškai aiškinti Rašto prasmę.[47] Todėl dažnai dvasinė prasmė būdavo išsemiama surandant atitikimus tarp Senojo ir Naujojo Testamento, taip kad iš tiesų *de facto* būta dviejų Rašto prasmės sluoksnių: tiesioginės prasmės bei kristologinės prasmės[48], kurią Origenas, universalizuodamas tipologiją, aptikdavo visame Senajame Testamente.

Tačiau Origenas alegorinį-tipologinį prasmės aiškinimą

[46] Žiūrėti J. Daniélou, *op. cit.*, p. 180. Plg. H. de Lubac, 1950, p. 107: „Jei už raidės nebūtų paslėpto Šventos Dvasios sumanymo, kuris pranoksta tai, kas yra pasakyta, ši raidė pati savaime neretai būtų neįtikima, dėl to, kad ji kai kada šokiruoja, arba dėl to, kad ji akivaizdžiai prieštaringa, nelogiška, galiausiai dėl to, kad ji kaip tokia banali [...]. Dvasinė prasmė, suteikianti tekstui tikrą vertę, taip pateisina raidę pačiame jos pažodiškume. Ji, be to, išgelbsti šią raidę."

[47] Plg. J. Daniélou, *ibid.*, p. 147 ir H. de Lubac, 1950, p. 170.

[48] Plg. J. Daniélou, *ibid.*, p. 163.

pritaiko ir Naujajam Testamentui, kuris irgi turėjo savą dalį neatitikimų ir slaptingumo (prisiminkime Apokalipsę). Nes ir Naujasis Testamentas siekia būti pranašingu ženklu Ateinančiajam, būtent dieviškajai paruzijai, ankstyvąją krikščioniją išskiriančiam Viešpaties greito naujo atėjimo laukimui. Kaip Senasis turėjo būti Naujojo Testamento tipologija, taip ir šį savo ruožtu reikia laikyti „amžinosios Evangelijos" tipologija, anot pasakymo Apreiškimo knygoje, kuriuo Origenas remiasi savo *De principiis.*[49] Taip Origenas atvėrė krikščionijai kelią į alegorinį-simbolinį Naujojo Testamento, kaip to, kas kita ir aukščiau, simbolio prasmės aiškinimą. Tačiau savo atradimo laimėjimą Origenas pralošė savo įtikinamai atrodančia teze, kad *visas* vietas reikėtų aiškinti dvasiškai (πνευματικόν).[50] Visa, kas užrašyta, susideda iš slėpinių, šaukė Origenas, universalizuodamas tipologiškumo matmenį: Raštas, kurio pirminis siekis yra apreikšti slėpinį, turįs visose savo raidėse slėpti paslaptį.

Tačiau ši tezė ankstyvajai krikščionijai buvo pernelyg radikali, juolab kad Origenas daug ką neleistinai skolinosi iš stabmeldžių, būtent Filono ir orfikų misterijų kalbos. Dažnai gana savavališkas alegorijos-tipologijos taikymas jo teologiją darė įtartiną, nors ji ir padarė neregėtą poveikį. Galiausiai iš jo teorijos apie tris Biblijos prasminius sluoksnius kildinamas mokymas apie ketveriopą Rašto prasmę, kuris yra svarbiausias Viduramžių hermeneutikos pasiekimas. Šis mokymas, kuriam galutinį pavidalą suteikė Jonas Kasianas (apie 360–430/35)[51], teigia, kad Raštas gali atverti ketveriopą, Dievo norėtą

[49] *Ibid.*, S. 172.

[50] *Apie pradus*, IV, 3, 5, (ir kt.). Be to, J. Daniélou, *ibid.*, p. 182. Gausios nuorodos visų pirma aptinkamos: H. de Lubac, 1950, p. 92 ir t.

[51] Plg. šiuo klausimu keturtomį H. de Lubaco aptarimą *Exégèse médiévale. Les quatre sens de L'Ecriture*, Paris, 1959–1964.

prasmę: tiesioginę (arba somatinę ar istorinę), alegorinę, moralinę bei anagoginę (kuri turėtų atskleisti pasaulio pabaigos misterijas). Vėlesniaisiais Viduramžiais Augustinas Dakas tai pateikė įžymiąja eiliuota sentencija: *littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* („pažodinė prasmė moko, kas įvyko; alegorinė – kuo turi tikėti, moralinė – ką turi daryti ir anagoginė – kurlink tu sieki"). Kaip paaiškėja iš Tomo Akviniečio šios teorijos aptarimo[52], faktiškai buvo naudojamasi dviem prasminėmis galimybėmis, tiesiogine ir dvasine, ši savo ruožtu galėjo turėti tris horizontus. Anagoginė prasmė, Tomo aiškinimu, sietina su amžinąja šlove (*quae sunt in aeterna gloria*), o moralinė (arba tropologinė) – su pamokymais kaip elgtis. Alegorinė prasmė siūlosi tada, kai Mozės Įstatyme aptinkama tipologinė Evangelijos nuojauta (kai, pavyzdžiui, Jeruzalė, šventasis žydų miestas, simbolizuotų amžinąją Bažnyčią). Mokymą apie ketveriopą Rašto prasmę, padarydamas didelį poveikį kitiems, atmetė Liuteris, tačiau jis vis dar gyvuoja paplitusiame tiesioginės ir figūrinės arba metaforinės prasmės skyrime, tai yra įtampoje tarp žodžio ir to, ką norima išsakyti; iš šios įtampos iškyla hermeneutikos būtinybė.

Origeno tipologijos universalizacija jau jo laikais užtraukė nemalonę dėl savavališkumo ir stabmeldiškų ištakų smerkiamai alegorezei. Kaip atkirtis alegorijos universalizavimui, siejamam su „Aleksandrijos mokykla" (nes Filonas ir Origenas veikė Aleksandrijoje), susiformavo „Antiochijos mokykla", kurios pagrindiniai atstovai buvo Diodoras Tarsietis (miręs prieš 394), Teodoras Mopsvestietis (apie 350–428), Jonas Auksaburnis (apie 349–407) ir Teodoretas Kirietis (393-apie 466).[53] Jiems atmetant alegoriją ar šios universalizavimą, at-

[52] *Summa theol.*, q. I, art. 10, conclusio.

[53] Plg. svarbiausia išliekančią knygą: Christoph Schäublin, *Untersu-*

sirado paskata naujai atkreipti dėmesį į istoriškumą ir pažodiškumą, kas ir buvo išdėstyta kruopščiuose komentaruose ir tekstų rengimuose. Jų nuosaikus moksliškumas, kontrastavęs su Filono ar Origeno spiritualistiniais pilotažais, parodo juos esant labai arti istorinio-kritinio Naujųjų amžių metodo. Tad Antiochijos mokykla tobulino κρίσις praktiką kaip teksto kritiką. Ji ypač rėmėsi empiriškai orientuotu gydytojo, kartu ir Hipokrato egzegeto Klaudijaus Galeno (apie 131–201), metodu. Ateityje, Renesanso epochoje, Galenas bus pripažintas prižadintos *ars critica* protėviu.[54]

6. Augustinas: vidinio logo universalumas

Augustinas (354–430) mūsų tyrime yra pirmasis iš filosofų, turėjusių didelės įtakos šiuolaikinės hermeneutikos atstovams, net jei į jos mastą iki šiol ir buvo atkreiptas menkas dėmesys. Tai galioja ir Heideggeriui bei Gadameriui. Jaunasis Heideggeris, atsidėjęs religijos fenomenologijai, labai anksti susidomėjo Augustinu. 1921 m. vasaros semestre jis skaitė iki šiol nepublikuotą paskaitų kursą apie Augustiną ir neoplatonizmą[55] ir dar 1930 m. – taipogi neišspausdintą pranešimą tema

[54] Plg. H.-E. Hasso Jaeger, „Studien zur Fruehgeschichte der Hermeneutik", in: *ABg* 18 (1974), S. 45. Plg. taip pat taiklų Galeno ἐξήγησις apibrėžimą kaip ἀσαφοῦς ἑρμηνείας ἐξάπλωσις (*ibid.*, 72).

[55] Plg. *GA*, S. 60; taip pat plg. J. Barasch, „Les sciences de l'histoire et le probléme de la théologie: autour du cours inédit de Heidegger sur saint Augustin", in: *Saint Augustin*, ed. P. Ranson, Lausanne, 1988, p. 421–433; bei nuorodos: O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen (1963) 21983, S. 38 ir t.

chungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese, Köln–Bonn, 1974. Apie Teodoretą Kirietį plg. A. Viciano, „„Homeron ex Homerou saphenizein", Principios hermenéuticos de Teodoreto de Ciro en su Commentario a las Epìstolas paulinas", in: *Scripta Theologica* 21 (1989), p. 13–61.

„Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI". Nuorodos į Augustiną „Būtyje ir laike", kaip ir nepublikuotose paskaitose, dažniausiai esti pozityvios, o tai verta pabrėžti, nes tuometinis Heideggeris jau buvo angažavęsis kritinės Vakarų ontologijos istorijos destrukcijos programai. Gadamerio liudijimu, Heideggeris Augustiną matė kaip vieną, gal net svarbiausią jo koncepcijos apie ištaros *atlikties prasmę* (*Vollzugssinn*), kurią jis priešpriešino metafizinei-idealistinei tradicijai, liudytoją, nes Augustinui priskiriamas principinis *actus signatus*, predikatyvios ištaros, ir jos atlikimo, *actus exercitus*, skyrimas. Šiuo burtažodžiu, kaip pamena Gadameris, Heideggeris buvo užkerėjęs savo anuometinius klausytojus Freiburge ir Marburge, o ir patį Gadamerį.[56]

Galima įrodyti Augustiną giliai paveikus ir Gadamerį. Pratarmėje jau buvo užsiminta apie pokalbį, kurio metu Gadameris hermeneutikos universalumo reikalavimą susiejo su Augustinu. Jam buvo skirtas ir pagrindinis skyrius baigiamojoje „Tiesos ir metodo" dalyje. Pasakymas „pagrindinis" nėra per stiprus, nes ten Augustinas Gadamerį įgalino įveikti nominalistiškai techniškai kalbą supratusios graikiškosios ontologijos kalbos užmarštį. Remdamasis Augustinu Gadameris galėjo parodyti – čia ir paaiškėja jo milžiniška reikšmė, – kad tradicijoje ši kalbos užmarštis niekada nėra buvusi visiška.[57] Vien augustiniškoji mintis apie *verbum* tradicijoje atlieptų kalbos būčiai. Suprantant žodį kaip procesualų įsikūnijimą dvasios, – kuri, nors ir būdama žodyje visiškai duota, vis dėlto nurodo į kita, išryškėja hermeneutinio artėjimo kalbos link universalumas.

Kiek mes įžvelgiame, Heideggeris kaip ir Gadameris, bu-

[56] H.-G. Gadamer, „Erinnerungen an Heideggers Anfänge", in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986–87), S. 21.

[57] *WM*, S. 395 (= *GW*, I, S. 422).

vo spekuliatyviai sujaudinti visų pirma „Išpažinimų" ir *De trinitate*. Tačiau taip jau nutiko, kad Augustinas greta to buvo ir hermeneutinio traktato *De doctrina christiana* autorius, kurį Ebelingas ne be pagrindo tvirtino buvus „istoriškai didžiausio poveikio turėjusį hermeneutikos veikalą"[58]. Heideggeris apie jį irgi turėjo gerą nuomonę, – tai netrukus paaiškės iš jo, deja, tik bendrais bruožais apžvelgtos hermeneutikos istorijos, kurią jis apibrėžia pradėdamas 1923 m. vasaros semestro paskaitų kursą apie faktiškumo hermeneutiką. Ten jis entuziastingai perskaito trečios *Doctrina christiana* knygos pradžią, ne tik lotyniškai, bet ir vokiškai: „*Augustinas* pateikia pirmąją didaus stiliaus „hermeneutiką" [toliau lotyniškas tekstas, mes pateikiame tik vokišką vertimą, – *aut. past.*]: „Kuo apsirūpinęs žmogus turėtų pradėti aiškinti neskaidrias Rašto vietas: Dievo baime, vieninteliu rūpesčiu Rašte ieškoti Dievo valios; būti išlavintas maldingume, idant jo neįtrauktų žodiniai barniai; apsiginklavęs kalbos žinojimu, kad neužgaištų prie nežinomų žodžių ir kalbėsenų; aprūpintas žinojimu tų prigimtinių daiktų ir įvykių, kurie pasitelkiami paaiškinimams, idant neliktų neįvertinęs jų įrodomosios galios, palaikomos tiesos turinio..."“[59]

Heideggeris aiškiai išskiria šią „didaus stiliaus" hermeneutiką iš vėlesnės, jo požiūriu formalesnės, pvz., Schleiermacherio hermeneutikos: „Vėliau Schleiermacheris susiaurino plačiai ir gyvai matytąją hermeneutikos idėją (plg. Augustiną!) iki „Supratimo meno (meno teorijos)" [...]"[60]. Kiek tikrovę atitinka Augustino veikale įžvelgta „plačiai ir gyvai matytoji hermeneutikos idėja"? Heideggeriui, žinoma, buvo

[58] G. Ebeling, *op. cit.*, S. 249.

[59] M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a. M., 1988, S. 12.

[60] *Ibid.*, S. 13.

padariusi įspūdį neginčytina sąsaja, Augustino išdėstyta anksčiau pateiktoje įžangoje, tarp to, kas turi būti suprasta ir uolaus suprantančiojo elgsenos, vedamos vienintelio rūpesčio ieškoti gyvos tiesos. Šis ryšys augustiniškajai hermeneutikai suteikia akivaizdų „egzistencinį" bruožą, pasikartojantį visuose jo raštuose ir jau seniai jam atnešusį egzistencializmo pranokėjo šlovę. Norėjimas suprasti Raštą nėra joks indiferentiškas, grynai episteminis procesas, vykstantis tarp subjekto ir objekto; jis liudija apie pamatinį prasmės siekiančios štaibūties nerimą ir būties būdą.

Toliau Augustino tekste, ir tai mums ypač svarbu, krenta į akis tai, kad jis savo hermeneutinį tyrimą apriboja Rašto „tamsių vietų" (*ad ambigua Scriptuarum*) problema. Mat Augustinas remiasi prielaida apie principinį Rašto aiškumą, prieinamą netgi mažutėliams[61]. Taip jis pastebimai atsiriboja nuo Origeno, kuriam Rašte viskas galėjo būti alegoriška. Augustinui specialios hermeneutinės meditacijos reikia tik tuomet, kai kyla sunkumų suprantant tamsias vietas. *De doctrina christiana* (pirmiausia trečia knyga) bus visa skirta pateikti nurodymams (*praeceptae*), kaip tvarkytis su neaiškių vietų problema. *In extenso* mes negalime aptarinėti šių nurodymų, iš kurių galėtų paaiškėti, kad Augustinas yra ne tik egzistencialistinės, bet *in nuce* ir taisyklėmis besivadovaujančios hermeneutikos tėvas. Čia turi pakakti trumpo *aperçu*.

Augustinas pirmiausia primena, kad kiekvienas mokslas turi trejopą pamatą: tikėjimą, viltį ir meilę.[62] Iš to darytina išvada, kad net ir laikantis visų taisyklių, šviesa, reikalinga prasiskverbti į tamsiuosius Rašto pasažus, vis dėlto turi ateiti iš Dievo. Taigi viskas priklauso nuo interpretatoriaus dvasi-

[61] Plg. *De trinitate,* I, 2: „Sancta Scriptura parvulis congruens."
[62] *De doctrina christiana,* I, cap. XXXV.

nio nusiteikimo, visų pirma nuo *caritas*. Tas, kuris ketina su meile ir apdaira kreiptis į Raštą, pirmiausia perskaitys visas kanonines knygas, idant su jomis bent susipažintų, net jei jis ne viską supranta.[63] Šiame kelyje jis susipažins su Rašto kalba ir taip bus atvestas į tokį lygį, kad galės tamsias vietas nušviesti šviesiųjų pagalba. Taip yra padedami pagrindai imanentiniam Rašto prasmės aiškinimui juo pačiu (*sola scriptura, avant la lettre*). Nes Raštas siekia būti suprantamas visiems. Augustinas dar pataria rūpintis hebrajų ir graikų kalbos mokėjimu. Jis taip pat pabrėžia naudą, kurią galima išgauti iš interpretacijų[64] ir vertimų įvairovės, skverbiantis į tamsias vietas. Jo hermeneutikoje taip pat yra įkomponuotas istorinis-kritinis aspektas: kritiškas krikščionis visuomet ieškos Dievo vertos prasmės ir prietaringų Rašto pasakėčių nesuvoks žodis žodin. Reikią atsižvelgti ir į istorinį kontekstą, ypač aiškinant Senąjį Testamentą. Taip galima įgyti supratimą, kad būta laikų, kai vyras galėjo būti skaistus gyvendamas su daug moterų (pvz., Abraomo ir Saros santykiai, jau Paulių vertę imtis alegorinio aiškinimo), tuo tarpu kai šiandien kas nors, turėdamas vienintelę žmoną, gali gyventi išties palaidai.[65]

Visas Rašto neaiškumas, privertęs atsirasti jo dar bevardę hermeneutiką, Augustino nuomone, kyla supainiojus tiesioginę prasmę su perkeltine.[66] Čia taip pat, šalia *caritas* taisyklės, kurią Augustinas taiko visur ir sistemingai, turi pagelbėti visuotinė taisyklė, pagal kurią tamsias vietas, jei tik galima, reikią apšviesti aiškiomis paralelėmis vietomis. Taip pat nereikią pažodžiui priimti to, kas buvę pasakyta metaforiškai.

[63] *Ibid.*, II, cap. VIII.
[64] II, cap. XII.
[65] III, cap. XVIII.
[66] III, cap. 1: „ut per nos instrui valeat, sciat ambiguitatem Scripturae aut in verbis propriis esse, aut in translatis."

Idant Rašto metaforos būtų išaiškintos iki jų dvasios, Augustinas pataria įgyti retorikos žinių, padedančių įvaldyti įvairius „tropus“ arba posakius (nuo ironijos iki katachrezės).[67] Tačiau Augustinas apdairiai atsisako iki galo išaiškinti visus posakius, kurie yra taip plačiai išbarstyti, kad joks protas negali jų visų apimti. Trečiąją savo traktato knygą (jos vidury ištiko mažas, trisdešimt metų trukęs pertrūkis) Augustinas užbaigia kviesdamas maldai, nes tik Dievui padedant sužimba raidės dvasia. Kaip paaiškina paskutinė pastraipa, tuo ir baigiasi, ką mes turėjome pasakyti apie ženklo ir žodžio, arba mąstymo, santykį (*de signis, quantum ad verba pertinet*).[68]

Trečios knygos pabaiga apeliuoja į santykį tarp ženklo (*signum*) ir *verbum*, kuris tyrinėtinas papildomai pasitelkiant Augustino *De trinitate*, juolab, kad šiuo mokymu pabrėžtinai remiasi Gadamerio kalbos hermeneutika. Šio santykio nustatymas *De trinitate* kontekste žinoma, paliečia, teologinę problemą: kaip galima Dievo Sūnų mąstyti kaip *verbum* arba *logos*, to *verbum* nesuvokiant kaip Dievo paprasto juslinio suišorinimo, ko pasekmė būtų trinitarinis subordinacionizmas? Šiam tikslui Augustinas paskutinėje XV *De trinitate* knygoje grįžta prie stoikų vidinio (ἐνδιάθετος) ir išorinio (προφορικός) *logos* arba *verbum* perskyros. Pirmapradis kalbėjimas arba mąstymas yra vidinis, tai širdies kalba[69], sako Augustinas. Šis vidinis kalbėjimas dar neturi jokios juslinės arba materialios formos, jis yra grynai intelektinis arba universalus, t. y. jis dar nėra įgavęs *konkrečios*, juslinės arba istorinės kalbos pavidalo. Kai mes, pavyzdžiui, girdime žmo-

[67] III, cap. XXIX.

[68] III, cap. XXXVII.

[69] *De trinitate*, XV, cap. X, 19: „verbum est quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum, nec linguae alicujus alterius.“

gaus žodį, pasakytą konkrečia kalba, akivaizdu, kad stengiamės suprasti ne atskirą, atsitiktinį pavidalą, o jame įsikūnijantį *verbum* arba protą – žinoma, įsikūnijantį netobulai, kaip ir kiekviena to, kas dvasiška, inkarnacija mumyse, žmonėse. Taigi norint pasiekti tiesą atitinkantį žmogiškąjį *verbum*, reikia transcenduoti juslinę, išreikštą kalbą (*sed transuenda sunt haec, ut ad illud perveniatur hominis verbum*).[70] Tai, kas trokštama išgirsti, yra *Verbum*, nesileidžiantis būti išsakytas (*propherieren*) jokiu tonu, bet nepaisant to glūdintis kiekviename kalbėjime ir esantis anksčiau už bet kokius ženklus, į kuriuos jis gali būti „išverstas". Kai šis sielos ar širdies vidujis žodis (*verbum intimum*) įgauna juslinį konkrečios kalbos pavidalą, išsakoma ne tai, kaip jis yra, tačiau – kaip jis gali būti pamatytas būtent mūsų kūnų dėka (*nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicut est, sed sicut potest videri audirive per corpus*).[71]

Teologinė nauda, kurią Augustinas gali pasiekti šiuo mokymu, yra didžiulė. Šis skyrimas *per analogiam* galioja net Kristui, Dievo *Verbum*. Dieviškojo *Verbum*, kuris tam tikru metu yra atėjęs į istorinį pasaulį, nereikia painioti su *Verbum*, kuris amžinai yra pas Dievą. Ši perskyra leidžia Augustinui mąstyti istoriškai apreikštą *Verbum* kaip skirtingą ir tapatų Dievui. Kaip už žmogiškąjį išsakymą pirmesnis yra vidinis žodis, taip ir pas Dievą prieš sukūrimą ir žemiškąjį Kristaus pasirodymą preegzistavo *Verbum*, kurį tradicija suprato kaip *sapientia* ar Dievo savęs pažinimą.[72] Ir šiam *Ver-*

[70] *Ibid.*, XV, cap. XI, 20.

[71] *Ibid.* Suvokti ἑρμηνεία kaip įtarpinančią tai, kas pamąstyta plg. dar Augustin, *De civitate dei*, VIII, cap. XIV: „ideo Ἑρμῆς Graece, quod sermo vel interpretatio, quae ad sermonem utique pertinet; ἑρμηνεία dicitur ..., per sermonem omnia cogitata enuntiantur."

[72] Čia buvo remiamasi *1 Kor* 1, 24. Plg. *De trinitate*, IV, cap. XX, 27; VI, cap. I, 1; VII, cap. III, 4–6; XV, cap. XII, 222, ir kitur.

bum taip pat galioja, kad jis tam tikru metu įgavo juslinį pavidalą, idant galėtų save pranešti žmonėms. Kadangi mūsų kalba nėra tiksli mūsų vidinių minčių kopija, tai turi būti teisinga ir Dievui, kad jusliškai pasirodžiusį *Verbum*, jo išorinį ir atsitiktinį turinį reikia skirti nuo Dievo *Verbum*, kaip jis yra savaime. Nepaisant to – ir tai galioja tik Dievui – šis pasirodymas savo esme buvo tapatus Dievo *sapientia*, tad Dievas galėjo būti pilnai esantis savo suišorintame Žodyje.

Šio mąstymo ir konkretaus žodžio esmės tapatumo mums, žmonėms, beveik niekuomet nepavyksta pasiekti, ir čia Augustinas brėžia savo analogijos su žmogaus žodžiu ribą. Nes Dievo *Verbum* žymi tobulą Dievo savęs pažinimą. Žmogiškasis *verbum* nepasižymi analogišku disponavimu savimi. Tik rekarčiais mūsų *verbum* yra tvirto žinojimo atspindys. Ar mūsų *verbum* kyla, klausia Augustinas, tik iš to, ką mes žinome vien tik iš mūsų mokslo?[73] Ar nėra priešingai, kad mes daug ką pasakome, neturėdami galutinio aiškumo dėl tam panaudoto žinojimo? Priešingai negu Dievo *Verbum*, mūsų *verbum* nelemta turėti galutinio akivaizdumo sau. Priežastis čia yra ta, kad mūsų būtis neišsiskleidžia grynu ir teisingu savęs pažinimu (*quia non hoc est nobis esse, quod est nosse*). Mūsų *verbum* visada semia iš implicitinio žinojimo, iš „je ne sais quoi" (*quiddam mentis nostrae*),[74] idant pagelbėtų išreikšti savo mintis. Šis *je ne sais quoi* (Augustinas čia, ko gero, turi omenyje konkrečią kalbą) nėra tvirtai įformintas, nes jis nekyla iš aiškios vizijos, o yra nepabaigiamai formuotinas (*hoc formabile nondumque formatum*). Augustinas čia ypač pabrėžia priešingą dieviško savęs įdabartinimo pobūdį, apie kurį liudija Sūnaus *Verbum*.

[73] *De trinitate*, XV, cap. XV, 24: „numquid verbum nostrum de sola scientia nostra nascitur?"

[74] *Ibid.*, XV, cap. XV, 25.

Ši įžvalga mus gali dominti tik dėl hermeneutinių pasekmių, iš dalies radusių kelią į šiuolaikinę hermeneutiką. Pirmiausia Gadameris sekdamas šia įžvalga, primena, kad žodis, kurį siekiame suprasti, yra ne vien tik garsinis skambėjimas, o ir tai, kas pažymėta šiuo ženklu, taigi kas pamanyta arba pamąstyta, galiausiai – pats proto žodis savajame universalume.[75] Tačiau ką tas vidinis žodis reiškia šiuolaikiniam filosofavimui? Ar jis reiškia mentalinį vaizdinį, taip sukeldamas nuopolio į mentalizmą, psichologizmą ir pan., grėsmę? Taigi kartu su Gadameriu ir mes turime „apklausti „vidinį žodį", ką jis reiškia".[76] Galime pradėti nuo Augustino pastabos, kad ženkliškumui, kurio dėka mes trokštame išreikšti kažką, mūsų „dvasią", yra būdingas tam tikras sąlyginumas ir materialumas. Jis visuomet atskleidžia tik vieną to, kas išsakytina aspektą, ne visą dalykų padėtį. Mokymas apie *verbum cordis* mus perspėja šio kalbinio ženklo nepriimti kaip galutinio. Jis visuomet pateikia tik netobulą vertimą (*interpretatio*), kuris priklauso nuo tolesnio kalbėjimo, jei mėginama apžvelgti visą dalyką: „Taigi vidinis žodis, žinoma, nėra susietas su konkrečia kalba, ir jis anaiptol nėra vaizduotės pagimdytų žodžių, iškylančių iš atminties, pobūdžio, tačiau jis yra iki galo apmąstyta dalykų padėtis (*forma excogitata*). Jei kalbama apie apmąstymą iki galo, tai jam taip pat priskirtinas procesualumo elementas."[77]

Šis procesualus elementas susijęs su žodžio ir jį atitinkančio supratimo paieška. Kiekviena ištara tėra fragmentas dialogo, kuriuo gyvena kalba. „Iki galo pamąstyta dalykų padėtis", *actus exercitus* arba kalbėjimo atliktis, kuri nesileidžia būti įkalinta realiai išreikštos kalbos apčiuopiamame *actus*

[75] Plg. *WM*, S. 398 (= *GW*, I, S. 425).
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*, S. 399 (= *GW*, I, S. 426).

signatus, gyvena tik šiame supratimo reikalaujančiame dialoge. Iš Augustino Gadameris išmoko, kad prasmė, kurią įtarpina kalba, „yra ne abstrahuojama loginė ištaros prasmė, o joje įvykstanti sampyna“[78]. Vakarų mąstymo dėmesio sutelkimas į ištarą drauge reiškia kalbos susiaurinimą jos svarbiausios dimensijos, t. y. kiekvienos kalbos įtrauktumo į dialogą, sąskaita. Logistinis koncentravimasis į tai, kas ištarta, atriboja nuo žodžio kaip būtinai jau atsakymo[79], nuo jo priklausymo nuo buvusiojo anksčiau, taigi nuo klausimo. Šioje klausimo ir atsakymo dialektikoje glūdi tikrasis kalbos universalumas, kuriuo gyvena ją apmąstančios hermeneutikos universalumo reikalavimas. Nors Gadameris ją ir menkai suprato straipsnyje, kaip tik ir pavadintame „Hermeneutinio fenomeno universalumas“ (1966), ji buvo neklaidingai suvokta kaip *„hermeneutinis profenomenas“*, „kad nėra ištaros, kurios negalima būtų suprasti kaip atsakymo į klausimą, ir kad *tiktai šitaip* ištarą galima suprasti.“[80] Šiame dialoginiame požiūryje ataidi Augustino mokymas apie *verbum cordis*, kurį pasitelkęs Gadameris nori įveikti vakarietišką kalbos užmarštį, būtent dėmesio sutelkimą į gryną mąstymo procesą, atsiribojant nuo jo kalbinio atlikimo.

Ištaros tiesa glūdi ne joje pačioje, ne tą akimirksnį pasirinktame ženkle, tačiau visumoje, kuri ją atrakina: „Žodį reikia ne tik traktuoti kaip į tam tikrą reikšmę nukreiptą ženklą, tačiau reikia drauge išgirsti ir visa tai, ką jis teikia.“[81]. Jau revoliuciniame 1957 m. straipsnyje „Kas yra tiesa?“ Gada-

[78] *Ibid.*, S. 404 (= *GW*, I, S. 431).

[79] Plg. *Ibid.*, S. 404 (= *GW*, I, S. 431): „Žodžio vienovė, išsiskleidžianti žodžių daugybe, leidžia matomu tapti tam, kas neatsiveria logikos struktūroje ir išreiškia *kalbos įvykinį pobūdį: sąvokų susidarymo vyksmą.*“

[80] *GW*, II, S. 226 (išskirta autoriaus).

[81] H.-G. Gadamer, „Von der Wahrheit des Wortes“, in: *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft* (1988), S. 17.

meris norėjo kalbos tiesos reikalavimą išlaisvinti nuo ištarinio pagrindo: „Nėra ištaros, kurią, norint suvokti jos tiesą, galima būtų aiškinti tik pagal jos pateikiamą turinį. Kiekviena ištara motyvuota. Kiekviena ištara turi prielaidas, kurių ji nepasako.“[82] Čia paaiškėja, kad kalbos universalumas tegali būti ne išsakytos kalbos, bet „vidinio žodžio“ universalumas, kaip galėtume tarti kartu su Augustinu, savaime suprantama, negrabiai. Tai anaiptol neimplikuoja, kad apleidžiama konkreti kalba. Tai tereiškia, kad šią kalbą įstatome į jai priderantį hermeneutinį horizontą. „Dvasios“ žodžio mes negalime išgirsti, tačiau kaip tik į jį nusikreipiame, kai siekiame suprasti tai, kas kalbiška.

Gadamerio „Tiesoje ir metode“ atliktos Augustino interpretacijos aštrumas yra tas, kad šio duotos ištaros „anapus“ savo ruožtu galima ieškoti ir tai mąstyti tik *kalbiškai*, net jei tai niekuomet nėra išsemiama. Mat tai nežymi grynai noetinės mąstymo sferos, kurioje mąstymas galiausiai būtų išlaisvintas iš kalbos ribotumų. Būdami žmonės, mes niekaip negalime mąstyti *nekalbiškai*. Mąstyti reiškia ieškoti žodžių tam, kas pasakytina. Pasak „Tiesos ir metodo“, į kalbiškumą nurodo prielaida apie kalbos, tiksliau ištaros, ribų patirtį. Ištara yra ribota tik šviesoje viso to, ką reikėtų *išsakyti*. Taigi ji nurodo į kitus žodžius, tačiau kaip tik dėl jos ribotumo.

Taigi sekdama Augustinu, hermeneutika pabrėžia du aspektus, kurie galėtų pasirodyti prieštaraują vienas kitam, tačiau iš tikrųjų vienas kitą papildo: pirmiausia, kalbama apie mąstymo ir jo kalbinės raiškos formos tapatumą, nes mes

[82] GW, II, S. 52; plg. toliau tame pačiame puslapyje: „Logikoje pirmenybė tenka ne sprendiniui, bet klausimui, kaip istoriškai rodo Platono dialogas ir dialektinė graikų logikos kilmė. Bet klausimo pirmenybė prieš ištarą reiškia, kad ištara esmiškai yra atsakymas. Nėra ištaros, kuri nebūtų tam tikras atsakymas.“

niekaip negalime mąstyti mąstymo nekalbiškai. Antra, vis dėlto reikia saugotis to, kad paskiras kalbinio išreiškimo, *logos prophorikos* ištaros, atvejis nebūtų užfiksuotas kaip galutinė ir visiška mąstymo (*logos endiathetos*) manifestacija, t. y., kad į ją nebūtų žvelgiama kaip į pilną išraišką viso to, kas turėtų būti pasakyta, idant taptų deramai suprasta.

Jei aš teisingai suprantu, Gadameris „Tiesoje ir metode" akcentavo veikiau pirmą dalį, būtent esminį viso mąstymo kalbiškumą, antai „hermeneutikos universalumą" matydamas tame, kad kalbą aplenkia „visi prieštaravimai dėl jos kompetencijos", ir ji tad galinti koja kojon „žengti su proto universalumu".[83] Bet tai, ką jis nedviprasmiškai padarė centriniu dalyku savo paskutiniuose darbuose, buvo veikiau vidinio žodžio neišsakomumas. Tad daugelį tyrimų jis paskyrė „Kalbos ribų" (tokia yra 1985 m. tyrimo antraštė) patirčiai, kuri galiausiai jį viename 1993 m. tekste privedė prie „aukščiausio filosofinės hermeneutikos principo" įžvelgimo tame, „jog mes niekuomet iki galo negalime pasakyti to, ką pasakyti norėtume".[84]

Žinoma, čia galima įžvelgti akcentų perkeitimą, gal net Gadamerio raidą, tačiau svarbiau matyti, kad abu hermeneutinio universalumo aspektai – žmogiškojo mąstymo priklausymas nuo kalbos *ir* įžvalga apie kiekvienos kalbinės ištaros ribas – sudaro visumą. Tačiau kaip tik Augustinas įgalina apčiuopti šią sąsają, nes atsiremdamas į Dievo tapimą kūnu,

[83] WM, *GW* 1, 405.

[84] *GW* 10, 278. Plg. taip pat Gadamerio pasakymą in: „The Philosophy of Hans-Georg Gadamer", *The Library of Living Philosophers* Vol. XXIV, ed. by L. E. Hahn, Chicago et La Salle, Illinois, Open Court, 1997, p. 496: „Čia glūdi reali problema, mano visą dėmesį iš tikrųjų patraukusi tik Heideggerio dėka, ir ji buvo išreikšta scholastine *actus signatus* ir *actus exercitus* perskyra. Ji susijusi su faktu, kad ne viskas, kas žinoma ir gali tapti žinoma, iš tikrųjų yra pasakoma teminiu teiginiu."

jis mėgino mąstyti abu dalykus, būtent esmės tapatumą, o taip pat Dievo ir jo žemiškos manifestacijos skirtingumą.[85]

Hermeneutikos universalumas visai nėra paliečiamas, kai antai su Jürgenu Habermasu nurodoma į ikikalbinę patirtį arba kalbos ribas. Gi hermeneutika ir yra kalbos ribų mąstymas iki galo. Juk „kai kalba neveikia, patvirtinamas jos sugebėjimas ieškoti išraiškos visam kam."[86] Iš Augustino kilusios hermeneutikos nereikia mokyti apie išsakytos kalbos ribų buvimą. Jai būdingas universalumas yra supratimo *paieškos*, mėginimo ar sugebėjimo viskam surasti išraiškas universalumas. Tai pagrindinė Gadamerio tezė, kad ištara iš principo turi *ribas*, kurios atsiranda dėl mūsų istorinio baigtinumo ir mūsų priklausomybės nuo jau esančios, tačiau atviros kalbos tankumo: „Iš pavyzdžių mes matome, kokios yra principinės ištaros ribos. Ji niekad negali pasakyti visko, ką reikia pasakyti. [...] Platonas pavadino mąstymą vidiniu sielos pokalbiu su pačia savimi. Čia dalyko struktūra tampa visiškai aiški. Tai vadinama pokalbiu, nes esama klausimo ir atsakymo, nes savęs klausiama taip, kaip klausiama kito, ir sau sakoma taip, kaip kam nors ką nors sako kitas. Į šį kalbėjimo būdą yra nurodęs jau Augustinas. Kiekvienas yra tarsi pokalbis su savimi pačiu. Net įsitraukęs į pokalbį su kitu, jis turi likti pokalbyje su pačiu savimi tiek, kiek jis mąsto. Taigi kalba vyksta ne ištarose, bet kaip pokalbis, kaip prasmės vie-

[85] Kaip detalesnę Augustino reikšmės hermeneutikai apžvalgą turiu nurodyti savo naujesnį darbą: „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in *Wahrheit und Methode*", in: G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt (Hrsg.), *Hermeneutische Wege*, Tübingen, 2000, 207–218. Jis atsirado dėl kritinių prieštaravimų, kuriuos pirmam šios knygos leidimui pateikė D. Kaegi („Was heisst und zu welchem Ende studiert man philosophische Hermeneutik?", in: *Philosophische Rundschau* 41, 1994, 128 ir t.).

[86] *GW*, II, S. 185.

numa, susidedanti iš sakymo ir atsakymo. Tiktai taip kalba įgyja jos pilną ratiškumą."[87]

Šiuo augustiniškai gadamerišku vidinio logo universalumo supratimu mes galime užbaigti mūsų trumpą ikireformacinės hermeneutikos istorijos apžvalgą. Pasiekę kulminacinį šio universalumo tašką mes, žinoma, galime tik pridurti Ebelingo nuosprendį apie likusius Viduramžius: „Hermeneutiniu požiūriu ilgą maždaug tūkstantmečio laikotarpį po Augustino nebuvo iškelti jokie esmiškai nauji klausimai ir požiūriai."[88] Vis dėlto, žinoma, būtų neteisinga iš naujo pateikti įprastą vertinamąjį sprendinį apie „tamsų" Viduramžių tūkstantmetį.[89] Siekiant išvengti šios paplitusios, iš nežinojimo kilusios išankstinės nuostatos, siūlytina kreiptis patarimo į puikų aistringą keturiatomį Henri de Lubaco veikalą apie viduramžišką hermeneutiką bei išsamų Brinkmanno aptarimą.[90]

7. Liuteris: sola scriptura?

Liuterio „hermeneutikai", ko gero, yra skirta daugiau antrinės literatūros negu bet kuriam kitam hermeneutikos klasikui. Tai neabejotinai susiję su milžiniška Liuterio įtaka dvasios ir Bažnyčios istorijoje, tačiau galbūt ir su aplinkybe, kad hermeneutikos istorija pirmiausia buvo plėtojama protestantizmo, nuo Flakijaus iki Schleiermacherio, Dilthey'aus, Bultmanno, Ebelingo ir galbūt taip pat Gadamerio.[91] Dilthey'ui,

[87] *Grenzen der Sprache*, S. 97–89.

[88] G. Ebeling, *Hermeneutik*, S. 249.

[89] Tuo serga nauja G. Gusdorfo knyga *Les origines de l'herméneutique*, Paris, 1988, ypač p. 68–70, 77 („jų darbai turėtų būti eksponuojami istorijos klaidų ir siaubų muziejuje" ir kitur).

[90] H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, Paris, 1959–1964; H. Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik*, Tübingen, 1980.

[91] Plg. ypač Gadamerio straipsnį, atsiradusį 1961 m. artimiausiame

pirmajam hermeneutikos istorikui, buvo aišku, kad hermeneutikos mokslas atsirado tik su protestantizmu.[92] Žinoma, reformacinė Liuterio veikla išpildė hermeneutinės revoliucijos premisas, tačiau reikia blaiviai savęs paklausti, ar Liuteris pats iš tiesų išplėtojo hermeneutinę *teoriją*. Jo „hermeneutika" reiškiasi vien tik jam aiškinant Raštą. Kaip profesorius, jis skaitė tik egzegezės paskaitas, kas tuometiniais laikais buvo šis tas nauja.[93] Būdamas susitelkęs prie Rašto ir jo žodžio, Liuteris, kaip žinia, nemėgo filosofijos ar teorizavimo, kuriuos jis buvo linkęs tapatinti su tuščia scholastika. Taigi jo hermeneutinę koncepciją tektų išvesti vien tik iš jo Rašto egzegezės metodo.[94]

Be abejonės, čia Liuterio priimtas atspirties taškas buvo reformacinis *sola scriptura* principas, kurį jis nukreipė prieš tradiciją ir Bažnyčios magisteriumą. Šis naujai suformuotas principas, žinoma, reiškė įžeidimą tuometinei, tekstą užmiršusiai Bažnyčiai. Tačiau grynai hermeneutiniu požiūriu tai

[92] Pasak pirmojo sakinio Dilthey'aus tyrime: „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren Hermeneutik" (in: *GS*, XIV/1, S. 597). Plg. šia tema C. von Bormanno str. „Hermeneutik", in: *op. cit.*, S. 112.

[93] Plg. G. Ebeling, „Die Anfänge von Liuters Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 48 (1951), S. 174, išn.

[94] Atitinkamai elgiasi G. Ebelingas, *ibid.*

WM kontekste, o jo rinktinių raštų t. II net apibūdintą kaip *WM* pirmasis „tolesnis plėtojimas": „Zur Problematik des Selbstverständnisses. Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der Entmythologisierung" (*GW*, II, S. 121–132) bei gausius darbus apie Heideggerio minties religinį matmenį bei jo ryšį su Marburgo teologija in: *Heideggers Wege*, Tübingen, 1983 (dar kartą skelbiamas *GW*, III). Apskritai Gadamerio hermeneutikos istorijos tyrimai, taip pat ir *WM*, bei straipsnis apie hermeneutiką, išspausdintas *HWdPh* (*GW*, II, S. 92–120) ir įvadas kartu su G. Boehmu redaguotai knygai: *Seminar. Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1977, buvo ryškiai paženklinti protestantiškos tradicijos.

vis dėlto nebuvo kažkas nebūta. Pavyzdžiui, jau patristika akcentavo Rašto pirmumą. Augustinas, kaip mes galėjome pastebėti, nurodė, kad visuomet reikią remtis *scriptura*. Taip visos tamsios vietos būsiančios paaiškintos paralelėmis Rašto vietomis. *Doctrina christiana* pradžioje Augustinas skaitytojui patarė pirma perskaityti visą Raštą, pasikliaujant apšviečiančia dvasios šviesa. Priešingai aleksandriečių polinkiui alegorizuoti, jis toliau rėmėsi principiniu Rašto suprantamumu. Visiška tiesa, kad Bažnyčia Liuterio laikais buvo išleidusi iš akių šią savaiminę suprantamybę, tačiau grynai hermeneutinėje perspektyvoje tai neturi didelės reikšmės, nes juk reformacijos kalbėta tik apie pradingusio akivaizdumo atgavimą. *Sola scriptura*, taip pat ir principinis Rašto aiškumas buvo jau patristinės hermeneutikos atramos, kurių svarbos Liuteris juk nemenkino. Šiuo požiūriu tai, kad jis atmetė alegorezę ir ketveriopą Rašto prasmę, reiškė provokuojantį patristinių nuostatų atgaivinimą. Pozityviai kalbant, alegorezės, dar taikytos jaunojo Liuterio, atmetimas ženklino ryžtingą posūkį link *sensus literalis*.[95] Pamatinė Liuterio intuicija čia buvo ta, kad teisingai suprasta tiesioginė prasmė kaip tokia turėjo dvasinę reikšmę. Iš teisingo to, kas pažodiška, supratimo išauga Rašto Dvasia. Dvasia nėra spiritualistiškai išsklidusi Žodžio anapusybė, ji pasireiškia tikinčiame Žodžio išpildyme. Žodis lieka negyva raidė, kai jis nėra patiriamas jį išpildant, siekiant dvasinio pasikeitimo, kurį jis žymi, – ši koncepcija gali priminti Augustino mokymą apie *verbum*. Įžymusis Liuterio posakis, kad Raštas esąs *sui ipsius interpres*, raktas sau pačiam, reiškia kaip tik tai, kad Žodis kaip Dievo savęs pasiūlymas laukia išpildymo, įvykstančio tikinčiai suprantant Raštą. Kitaip tariant, *scriptura* Žodis visuo-

[95] Plg. *ibid.*, S. 176.

met siekia būti prasmingai išaiškintas, tai galima įvykdyti tik išpildant patį *Verbum* bei taip leidžiant suskambėti išlaisvinančiai reikšmės, kurią jis nori išreikšti per malonę, visumai. Teisingai, t. y. pagal savo vidinį nukreiptumą, suvoktas Žodis jau yra dvasia. Nusikreipimas į žodį išpildo viską, ką Raštas ketina apreikšti. Liuteriui tai yra hermeneutinio universalizmo forma.

Sola scriptura, esančios *interpres* sau pačiai, principas, jį pagrindžiantis mokymas apie *Verbum* bei pamatinio *scriptura* suprantamumo numatymas anaiptol nėra Liuterio atradimai. Tačiau kyla klausimas, ar jų pakaktų konstituojant griežtą aiškinimo teoriją. Juk jie nepasitelkiami sprendžiant opią Rašto tamsių vietų (*ambigua*) dilemą. Tik dėl jos Augustinas parengė hermeneutinius nurodymus savojoje *Doctrina christiana.* Raštas iš principo yra aiškus ir suprantamas, tačiau būtent ne visuomet. Todėl oficialioji Bažnyčia ir rėmėsi tradicijos ir magisteriumo autoritetu. Kaip protestantizmas susidorojo su šia problema? Protestantiškas rėmimasis Šventosios Dvasios įkvėpimu arba Raštu, kuris visur ir vienareikšmiškai esąs *sui ipsius interpres*, atrodė visiškai nepatenkinamai ir iš dalies naiviai bei neatrodė galintis kaip nors užkirsti kelią vienas kitam prieštaraujančių prasmės aiškinimų savivalei. Kontrreformaciniam Tridento susirinkimui (1546) buvo lengva įtvirtinti nuostatą, jog Raštas esąs hermeneutiškai nepakankamas ir esą būtina remtis tradicija. Kaip įtikinantis buvo pateiktas argumentas, kad esą nenatūralu įsteigti priešpriešą tarp Rašto ir tradicijos, nes ir viena, ir kita auga iš *tos pačios* Šventosios Dvasios. Katalikybė vėliau galėjo susikrauti kapitalą vien tik iš didelio nuomonių skirtingumo protestantizmo viduje, Rašto, kurio prasmė visada turėtų būti aiški ir nedviprasmė, principą privesdama *ad absurdum.* Taigi tamsioms vietoms suprasti ir toliau nepamainomas esąs liudiji-

mas tradicijos ir Tėvų, kurių graikų ir hebrajų kalbos žinojimas juk turėjęs būti daug geresnis negu Liuterio.

Taigi kontrreformacijos sąjūdis atvėrė silpnąją ankstyvosios protestantiškos hermeneutikos vietą, tiksliau, atkreipė dėmesį į jos kaip tokios nebuvimą apskritai. Taip vienu labiausiai neatidėliojamu protestantizmo poreikiu tapo išplėtoti detalią hermeneutiką. Dėl dramatiškos jos stokos Liuterio atveju, netruko susiformuoti mokslinė Šventojo Rašto hermeneutika.

8. Melanchthonas: retorikos universalumas

Philippui Melanchthonui (1497–1560) atitenka svarbiausias darbas išplėtojant ankstyvąją protestantiškąją hermeneutiką. Išmokslintas pagal humanistinę retorikos tradiciją studijų Heidelberge ir Tiubingene metu, taigi prieš jam sutinkant Liuterį, jis labai anksti įsisąmonino *artes liberales* svarbą. Jų reikalingumą jis gynė ir savo Vitenbergo inauguracinėje paskaitoje, pasakytoje dalyvaujant Liuteriui, (1519) (*De corrigendis adolescentiae studiis*). Tai, kad žlugo Biblijos studijos, paaiškina jis, taip pat yra susiję su *artes liberales* žlugimu. Ne tik scholastiniai menai (kuriuos Liuteris linko atmesti) padedą aštrinti intelektą ir šitaip galį vaidinti svarbų vaidmenį kovoje su erezija, bet ir pačios šventosios knygos esančios parašytos remiantis retorikos kriterijais.[96] Taigi parodyta, kad retorika esanti privaloma aiškinant Rašto prasmę. Šis hermeneutinis akcentas labai aiškiai pasirodo jau paties Melanchtono retorikos vadovėlių (jų buvo trys skirtingos versijos: 1519, 1529 ir 1531 m.) iškeltame tiksle: Retoriniai moky-

[96] Plg. fundamentalią J. R. Schneiderio studiją: *Philip Melanchton's Rhetorical Construal of Biblical Authority. Oratio Sacra*, Lewiston, 1990, p. 18.

mai privalantys „jauniems žmonėms ne tiek nurodyti, kaip jiems patiems korektiškai išsireikšti, kiek – kaip protingai suprasti kitų sukurtus tekstus (*non tam ad recte dicendum, quam ad prudenter intelligenda aliena scripta*)".[97] Retorikos mokoma, idant „jauniems žmonėms būtų pagelbėta skaityti žymius autorius (*ut adolescentes adiuvent in bonis autoris legendis*), kurių jie priešingu atveju išties nebūtų pajėgūs suprasti".[98] Taip įvyksta retorikos posūkis nuo (aktyvaus) įtikinančio kalbėjimo išugdymo link (pasyvaus) tekstų skaitymo arba prasmės aiškinimo. *Ars bene dicendi* tampa *ars bene legendi*: „Retorikos teorija užsiimama ne tam, kad būtų išugdytas iškalbingumas, tačiau kad išlavintinam jaunimui būtų suteikti metodiniai įgūdžiai kompetentingai spręsti apie sudėtingus tekstus."[99] Kaip išaiškino jau Dilthey'us, ši retorika buvo „tam tikra prasme pakeliui į hermeneutiką."[100]

Taip pat ir Gadameris svarbioje 1976 m. studijoje „Retorika ir hermeneutika" Melanchtoną įtaisė Naujųjų amžių hermeneutikos istorijos pradžioje.[101] Ten „retorinės tradicijos atgręžimą į klasikinių tekstų skaitymą"[102] jis paaiškino tuo, kad iškalbos menas buvo praradęs „savo centrinę poziciją politikoje nuo Romos respublikos pabaigos". Melanchtono humanistiniais sumetimais atliktas retorikos atnaujinimas taip pat „laikiškai sutampa su dviem dalykais: knygų spausdinimo meno išradimu ir smarkiu skaitymo ir rašymo

[97] *Philips Melanchtons „Rhetorik"*, hrsg. von J. Knape, Tübingen, 1993, S. 63, 121.

[98] *Ibid.*, S. 64, 121.

[99] *Ibid.*, S. 107, 158.

[100] W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 601.

[101] H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 276–291. Plg. taip pat J. Knape's „Einleitung zu Melanchtons Rhetorik, 1".

[102] H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 208.

[103] *Ibid.*, S. 279.

paplitimu dėl reformacijos poveikio, drauge mokymu apie visuotinę kunigystę."[103]

Pagal tradicinį gramatikos, dialektikos ir retorikos triviumą Melanchtono retorika skleidžiasi glaudžiai sąveikaudama su dialektika, kuri reiškia teisingo argumentavimo meną. Retorika, iš pradžių Melanchtonui buvusi dialektikos dalis, išsikovojo vis didesnį savarankiškumą[104] : dialektika parodanti dalykų padėtis, taip sakant, nuogas, o retorika, kalbiškai įpavidalindama, papildomai apdengianti rūbu.[105] Tačiau kadangi dalykų padėtis galima išreikšti tik kalbiškai, tai galima teigti, kad Melanchtono atveju retorinis ir dialektinis požiūriai vis labiau susilieja.

Retorika pirmą kartą pritaikoma tekstų skaitymui, kai Melanchtonas 1519 m. veikale *Rhetorica* aptaria egzegezę (*de enarratio genere*) ir komentavimą (*de commentandi ratione*).[106]. Ten Melanchtonas sukyla prieš alegorizuojančius prasmės aiškinimo metodus *sensus litteralis* naudai. Esą klaidinga alegoriškai peraiškinti istorijas, kurios *mums* atrodo moraliai papiktinančios. Biblija kaip tik siekė pavaizduoti tai, kas žmogiškai papiktinama, idant mums primintų mūsų prigimties nuodėmingumą ir tuštybę. Šitaip Melanchtonas aiškina istoriją apie Izaoko aukojimą, atliekamą jo tėvo Abraomo. Ši istorija visiškai nesanti nedora (*ignobilis*). Iš Abraomo paklusnumo Dievui mes, priešingai, galėtume išgauti moralinių pamokymų (apie kūno afektų skaidrinimą ir jų būtiną sunaikinimą). Prieš mokymą apie ketveriopą Rašto

[104] Plg. J. Knape, 6 ir t. ir J. R. Schneider, 55 ir t.

[105] *Philipp Melanchtons „Rhetorik"*, 65, 122.

[106] *Philippi Melanchtonis de rhetorica libri tres*, Wittenberg 1519, 29–41. Jau Kvintilijono retorikoje *Institutio oratoria* (I, 9), išsamiausiame Antikos retorikos vadovėlyje, e*narratio* (gr. ἐξήγησις) buvo vieno skyriaus tema.

prasmę Melanchtonas pareiškia, kad tekstas, kai jam šitaip priskiriamas daugeriopas turinys, tampa neaiškus.[107] Šis dirbtinis skaidymas liudijąs apie retorinio išsilavinimo stoką. Melanchtonas labiausiai išskiria jo požiūriu nevykusį „tropinės" prasmės suvokimą. Tropologija esanti klaidingai suprantama kaip moralinis peraiškinimas. Sąvokos „tropologia" pradinė reikšmė žymi ne moralinę veiklą, tačiau – kažką retoriška, t. y., kas išreikšta figūrmiškai.[108]

Tačiau Melanchtono hermeneutinėje praktikoje ryšku, kad jam vis dėlto labai svarbu *moraliai* išaiškinti *sensus litteralis* prasmę. Visame Šv. Rašte jis regi dėstymą apie išganymui būtinas *loci communes*, kurios apskritai jo teologijoje vaidina išskirtinį vaidmenį ir kurioms jis 1521 m. paskyrė atskirą veikalą. *Loci communes* („bendri teiginiai") yra universaliai galiojantys mokymai apie pagrindinius žmonėms dalykus (dorybę, nuodėmę, malonę ir t. t.). Taigi didaktinis Šv. Rašto tikslas yra mūsų pamokymui pateikti pavyzdžius (*exempla*) iš *loci communes*. Tad *loci* funkcionuoja kaip hermeneutinis Biblijos raktas. Taip Melanchtonas iš Aristotelio komentatorių, ypač Simplikijaus,[109] perima hermeneutinę *scopus* taisyklę, ypatingos reikšmės suteikdamas Šv. Rašto *scopus*: kiekviena paskira vieta turi būti hermeneutiškai sugrąžinta prie Biblijos pagrindinio sumanymo, kuris iš esmės yra per įstatymą, nuodėmę ir malonę perteikti *loci*.[110] Čia į akis krenta, kad mokymui apie *scopus* interpretacines ribas nustato Liuterio mokymas apie nuteisinimą. Melanchtonas specialiai neapmąstė, ar čia teologinė prielaida nenumato, kad Raštą reikią suprasti ratiškai, ir kartu nedaro abejotino *sola*

[107] *Pilipp Melanchtons „Rhetorik"*, S. 95, 145.
[108] *Ibid.*, S. 95, 146.
[109] Plg. H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 46 ir t.
[110] Plg. J. R. Schneider, S. 201.

scriptura principo absoliutaus galiojimo, į ką prikaišiodama nurodys katalikiškoji pusė.[111] Tačiau pasiremdamas retoriškai didaktiškai įpavidalintu Biblijos prasmės sugrąžinimu prie Rašto bendresnio *scopus*, Melanchtonas pateikia dėmesio vertą dalies ir visumos hermeneutinio rato formuluotę: „Kadangi nepatyrusieji negali suprasti išsamių ir komplikuotų traktatų, kai jie tik paviršutiniškai susipažįsta su tekstu, būtina jiems parodyti teksto visumą (*universum*) ir jo sudedamąsias dalis (*regiones*), idant jie taptų pajėgūs išskirti paskirus elementus ir patikrinti, kaip labai jie dera".[112] Akivaizdu, kad čia, dar grynai didaktiniais sumetimais pavaizduojant hermeneutinį ratiškumą, nekyla mintis apie jo epistemologinį abejotinumą. Kad čia glūdi vengtina klaidinga jungtis, bus pradėta nujausti tik XIX a., žvelgiant iš pozityvistiškai išaštrinto kartezianizmo perspektyvos.

Melanchtono retorikai buvo lemta turėti didžiulę poveikos istoriją, kurios čia neįmanoma apžvelgti (dar jam gyvam esant skirtingos jo retorikos versijos buvo išleistos 80 atskirų leidimų)[113]. Drauge su kitais veiksniais ji įgalino Reformacijos sąjūdį sutaikyti su antikine lavinimo tradicija, kuri rodė kelią protestantiškajai hermeneutikai nuo Flakijaus iki Schleiermacherio ir toliau. Ryškiausias šios retoriškai grįstos hermeneutikos vaisius aptinkamas Melanchtono mokinio Motiejaus Flakijaus Ilyriečio (1520–1575) darbuose.

9. Flakijus: gramatikos universalumas

Flakijus 1567 m. veikalu *Clavis scripturae sacrae* siekė pateikti raktą (*clavis*) tamsioms Biblijos vietoms iššifruoti. Jis

[111] *Ibid.*, S. 180.
[112] *Philipp Melanchtons „Rhetorik"*, S. 85, 140.
[113] Plg. J. Knape įvadą į: *Philipp Melanchtons „Rhetorik"*, S. 23.

atsirado kaip atsakymas į Tridento susirinkimo, patvirtinusio *sola scriptura* principo nepakankamumą šifruojant tamsias (*ambigua*) vietas, užpuolimus. Rašto neaiškumas, atsakė Flakijus, susijęs ne su juo pačiu, bet su tuo, jog šiandienos Rašto mokslininkai stokoja kalbos žinių. Tokiam uždaviniui atlikti Flakijus buvo puikiausiai apsiginklavęs. Jis išsimokslino pas humanistą Joną Krikštytoją Egnacijų Vienoje ir greta kitko buvo įgijęs išskirtines hebrajų kalbos žinias. Melanchtonas parūpino jam hebrajų kalbos profesoriaus vietą Vitenberge.[114]

Prieš imdamasis opios tamsių vietų problemos antroje *Clavis* knygoje, savo pratarmėje Flakijus stipriai atnaujino liuterišką bendro Rašto suprantamumo principą. Jei Dievas mums Raštą davė mūsų išganymui, tai būtų šventvagiška Dievo filantropijos atžvilgiu teigti, kad jis esąs tamsus ir kad jo nepakanką krikščionių išganymui.[115] Rašto tamsumas, toks buvo Flakijaus atsakymas Tridento susirinkimui, – susijęs ne su juo, o su gramatikos ir kalbos žinių stoka, dėl ko buvusi kalta tuometinė Katalikų Bažnyčia. Pirmoji *Clavis* dalis yra tikras Biblijos leksikonas, pasiūląs išsamią paralelių vietų rodyklę. Taip buvo, padarant platų poveikį, pabrėžta gramatinių žinių svarba protestantiškajai hermeneutikai. Šiuo požiūriu *Clavis* įgijo lemiamos reikšmės sisteminant protestantiškąją teologiją.[116] Įvaldant raidę, *gramma*, įgyjamas universalus Rašto raktas.

[114] Apie įvykių turtingą Flakijaus biografiją plg. L. Geldsetzerio duomenis, pateiktus antros *Clavis scripturae sacrae* dalies naujo leidimo įvade: *De ratione cognoscendi sacras literas. Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift*, Düsseldorf, 1968.

[115] „Clavis" pratarmė (puslapiai nepažymėti): *horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem*... Plg. t. p. W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 600 ir t.

[116] Taip pat ir L. Geldsetzeris (*De ratione* įvade) pagrįstai įžvelgia

Pasitelkdamas šį universalų raktą, Flakijus II knygos pradžioje paaiškina Šventojo Rašto keliamų sunkumų priežastis kaip grynai kalbines arba gramatines. Visos kliūtys susidaro dėl pačios kalbos tamsumo, už kurį atsakinga prasmės aiškintojo, taigi šiandienio skaitytojo, gramatinio išsilavinimo stoka. Kadangi: „taigi kalba yra daikto ženklas arba atvaizdas ir kartu lyg kokie akiniai, per kuriuos mes žvelgiame į pačius daiktus. Todėl kai kalba arba pati savaime arba mums yra tamsi, tai jos pagalba mes, dėdami pastangas, pažįstame pačius daiktus."[117] Kalba čia pasirodo esanti kito perteikimo būdas arba vaizdinė priemonė. Šią gramatinę priemonę reikia įvaldyti, jei norima prasiskverbti iki Rašto dvasios arba esmės.

Po to Flakijus nuo grynai gramatinių Rašto sunkumo pasiūlo keletą gydymo priemonių (*remedia*). Greta ritualinio kreipimosi į Šventąją Dvasią Flakijus vėl ir vėl ypatingos reikšmės teikia kalbos žinioms: „Čia kaip tik veikiausiai glūdi pagrindinis Švento Rašto sunkumo šaltinis, nes beveik niekuomet teologai itin kruopščiai nesistengė pilniau pažinti arba paaiškinti kitiems Šv. Rašto ir teksto."[118] Taigi Flakijus turi galvoje griežtai imanentinį Rašto, įtraukiant paraleles vietas, prasmės aiškinimą, kuris būtų tarsi liuteriškos intuicijos, kad Raštas esąs *sui ipsius interpres*, įpavidalinimas. Kaip ir dauguma Flakijaus siūlomų nurodymų, šis paralelių principas aptinkamas jau pas Augustiną. Flakijus, beje, dažnai remiasi Augustino ir kitų Bažnyčios Tėvų autoritetu, veikiausiai dėl jam ypač būdingo[119] siekio, protestantizmo naujumą, pasitelkiant pirmtakus, įrodyti esant tai, kas sena ir kartu

hermeneutinę *Clavis* reikšmę, nes tai buvo „žingsnis, vedęs link to [...], kad Flakijus teologinę dogmatiką grindė ir vien bibliniu tekstu ir todėl Biblijos egzegezei suteikė svarbiausią vietą teologijos mokslo viduje."

[117] Flacius, *De ratione*, p. 7.

[118] *Ibid.*, p. 25.

[119] Plg. L. Geldsetzerio įvadą į *De ratione*.

gerai pagrįsta: „Taip Augustinas visai teisingai teigia, nelengva aptikti kokį nors perkeltine [reikšme] pavartotą sakinį, kuris nebūtų suprantamai paaiškintas kitoje vietoje.“[120] Griežtas turinio siejimas su ankstesne Bažnyčios tradicija, kurią Flakijus aiškiai priešpriešina savo laikų Katalikų Bažnyčiai, galiausiai parodo jo paties hermeneutinę teoriją esant nelabai originalią. Flakijus nepateikia beveik jokios hermeneutinės taisyklės, kurios jau nebūtų galima aptikti Bažnyčios Tėvų raštuose – hermeneutikos istorikams ši aplinkybė nepraslydo pro akis. Kaip pažymi Dilthey'us: „Atskirais gabalais paimta beveik visa Augustino *de doctr.* ketvirtoji knyga [...]. Taigi iš tiesų ši knyga [*Clavis*] radosi nuėmus visos ankstesnės egzegezės derlių.“[121] Žiūrint iš katalikų pozicijų jam buvo netgi nedovanota. Richardui Simonui atrodė stebėtina, kad Flakijus tiek gausiai pasiskolinęs iš Bažnyčios Tėvų, į ką jis ir sutelkė dėmesį savojoje pratarmėje.[122] Tai, kad *Clavis* buvo aptarinėjamas dar 1685 m., kai Simonas dėstė savo kritiką, patvirtina ją vis dėlto turėjus platų ir ilgalaikį poveikį. Dėl naudingo Biblijos leksikono bei „sumos“ tipo hermeneutinių taisyklių, šis veikalas tapo pamatine senosios protestantiškos hermeneutikos knyga iki pat vėlyvojo XVIII a.[123]

Flakijų stipriai inspiravo ne tik Augustinas, bet ir Melanchtono atgaivinta retorikos tradicija. Pagarsėjęs jo mokymas apie *scopus*, apie būtinumą paisyti ketinimo, kurį turint buvo parašyta knyga, yra tiesiogiai pasiskolintas iš retori-

[120] Flacius, *De ratione*, p. 27.

[121] W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 602.

[122] R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, chez Reiner Leers, Rotterdam, 1685, p. 430: „Kalbant apie taisykles, kurias jis nurodo, kaip vieną neaiškų pasakymą paaiškinti kitu aiškiu ir turėti geras Biblijos interpretacijas, tai jas galima rasti Bažnyčios tėvų knygose.“

[123] Plg. J. Wach, *Das Verstehen*, Bd. I, Tübingen, 1926 (naujas leid.: Hildesheim, 1966), S. 14.

kos.[124] Tai yra išeities taškas pereinant nuo gramatikos prie ją pagrindžiančios intencijos. Kai Flakijus kalba, jog reikia neišreikštąjį logą iššifruoti, tai liudija apie reliatyvią grynosios gramatikos, taigi ir jo *scopus*, ribą. Drauge šitaip jis priartėja prie ankstesniojo mokymo apie *verbum interius* ir ypač prie jo ezoteriškumo pagundos. Nesunku įrodyti, kad Flakijui įtakos padarė alegorinė tradicija. „Clavyje" neretai vis pasitaiko Origeną primenančių ezoteriškų požymių. Jie pabrėžiami retai, nes akivaizdžiai sunkiai dera su reformaciniu gramatikos universalumo principu. Tenka pacituoti kiek ilgesnes pastraipas, idant vaizdas būtų teisingas: „Daug ką Dievas pasakė tyčia palyginimais, nes juk ne visiems yra duota pažinti slėpinius [...]. Daug kas nuo maldingųjų yra paslėpta, idant jie juo stropiau ištirtų Šventąjį Raštą ir siektų aiškesnio Apreiškimo."[125] Atrodo, kad buvo perimtas ir origeniškasis *sensus literalis* ir *spiritualis* priskyrimas dviems išminties pakopoms: „Jam būdingu būdu Šventajame Rašte esama dvigubo mokslo apie tuos pačius dalykus. Antai vienas jų yra lyg kvailiams ir kūdikiams, ir metaforiškai yra vadinamas pienu. Tačiau antrasis yra brandiems ir stipriems, tai yra kietas maistas (*1 Kor* 3, 2 ir *Hbr* 5, 13 ir 14). Anas gi yra pirmesnis mokymas, pagrindinių skyrių katechezė, kuri išdėstoma trumpai, bendrai ir paprastai. Tačiau vėlesnis apima tą patį dalyką, tačiau daug tiksliau ir pilniau, kruopščiau ištirdamas daiktų priežastis ir išaiškindamas daugelį paslėptų klausimų bei slėpinių [...]. Taigi reikia atidžiai stebėti, kad neišmanantys gautų tą pirmą minėtą kuklų ir paprastą pienišką maistą ir

[124] Atsižvelgti į teksto tikslingumą, ką pasiūlė jau Melanchtonas (plg. H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 282), buvo ir ankstesniosios egzegezės taisyklė. Galiausiai ji aptinkama jau Platonui „Faidre" perspėjant, kad užrašant kalbas reikia atsižvelgti į visą prasminį sąryšį (žr. H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 46).

[125] Flacius, *De ratione*, p. 23.

čia nusiramintų, tačiau kad stipresnieji būtų greičiau nuvesti prie to tikresnio mokymo kietesniojo maisto."[126]

Siekdamas reformacijai įteikti universalų raktą tamsioms vietoms išaiškinti, Flakijus sinkretiškai sujungė senas hermeneutines atšakas, nors ir pabrėždamas gramatikos reikšmę, bet vis dėlto drauge perimdamas kai kuriuos alegorezės motyvus. Klaustina, kiek ši sintezė ir alegorinės tradicijos dalių išsaugojimas yra suderinami su Liuterio alegorezės atmetimu. Kad ir kaip būtų, ir toliau gyvuojantys alegorinio mąstymo motyvai liudija negalimybę išplėtoti grynai gramatinę hermeneutiką, reiškiančią ryšių su ankstesniąja praktika nutraukimą, ir ypač – negalimybę atsispirti alegorijos mokymo žavesiui. Nes žmogaus protui, regis, sunkiai sekasi įsisavinti mintį, esą raidei gali pakakti savęs pačios. Daug artimiau jam už raidės (ar tiksliau su raide) kartu išgirsti prasmės visumą. Dėl jos juk ir esti hermeneutika. Žodžio „hermeneutika" pasirodymas ilgiau negalėjo versti savęs laukti.

[126] *Ibid.*, p. 69.

II. Hermeneutika tarp gramatikos ir kritikos

Įžangoje mes nurodėme hermeneutikos istorijos savimonės teleologizavimo pavojų. Neprošal yra sveikas skepsis, kai susiduriame su paplitusiu hermeneutikos vaizdiniu: ši artėjanti link savęs pačios, laikanti save išsivysčiusia nuo interpretacijos taisyklių pabiros sankaupos aukštyn link universalios problematikos. Iš jos „priešistorės“, kuri taip pavadinta tik dėl to, kad joje nebuvo žodžio „hermeneutika“, buvo matyti, kad toks teleologinis vaizdas nėra pakankamai patvirtinamas. Vis dėlto to, kas nusipelno būti vadinama hermeneutika, t. y. interpretacijos teorija, tarpsniais buvo keliamas universalumo reikalavimas. Šiam reikalavimui autoriai, kaip antai Filonas, Origenas, Augustinas, Melanchtonas arba Flakijus suteikė skirtingas formas, kurios buvo maitinamos bendros įžvalgos, jau įsišaknijusios žodžiuose ἑρμηνεύειν ir ἑρμηνεία taip, kaip juos suvokė graikai. Tai yra idėja, kad (kalbinis) žodis visuomet yra dvasiškumo (tikriausia šio žodžio prasme) perteikimas arba vertimas. Tiek kiek perteikimas tampa aiškus kaip toks, klausytojui nereikia ypatingo įtarpinančio pranešimo. Žodis kaip toks tai išpildo ir yra ne kas kita kaip šis išpildymas. Hermeneutinio įtarpinimo (*Vermittlung*) (ir tik nuo Filono – teorijos) prireiks tik tada, kai neliks natūralios nurodančios žodžio funkcijos. Suprantamiausias šio įgimto kalbinio ryšio sutrikimo išsprendimas tuomet buvo alegorinis: žodis reiškia tai, kas dvasiška, ką jis sykiu paslepia ir apreiškia tik pašventintiesiems. Religinės

kalbos ribose tai tebuvo menkas žingsnelis, nes juk slėpinys neturėjo nieko bendra su tuo, kas žemiška. Origenui alegorezė konkretizavosi uždavinyje tipologiškai aiškinti Senojo ir Naujojo testamento prasmę (iš čia matyti, kaip problemiška būtų kalbėti apie pažangą nuo Filono iki Origeno – abiem atvejais kalbama apie skirtingą universalios logo funkcijos simbolizavimą). Augustinas ne tik sukūrė, kaip pripažįstama, didžiausią įtaką padariusią antikinio pasaulio hermeneutikos teoriją, bet ir subtiliausiai išgvildeno pirminę logo reikšmę. Tam jis pasinaudojo stojiška vidinio ir išorinio žodžio perskyra, ir sugebėjo parodyti, kad *verbum interius* kaip tik yra būdingas išreikštajam logui. Dievo Žodžio atveju galima netgi kalbėti apie abiejų esmių tapatybę. Mums, žmonėms, priešingai, šis sutapatinimas ne visada pavyksta, todėl tam reikia hermeneutinio santykio su išreikštu žodžiu, jį įstatant į jam tinkamą horizontą. Tai, kas išreikšta, ne visiškai sutampa su tuo, kas pamąstyta ir kas sumanyta, net jei ir tesiekiame šitai įkūnyti. Mes matėme, kad ir šiuolaikinė Gadamerio hermeneutika galėjo pasitelkti šį požiūrį, kuris elgiasi teisingai kalbėjime pasireiškiančio žmogiško laikinumo atžvilgiu. Tai taip pat galioja reformacijos atgaivintam žodžio supratimui. Čia gilinimasis į žodį pasitelkiant *sola scriptura*, kuri esanti *sui ipsius interpres*, principą nuosekliai vedė į alegorezės atmetimą. Kam toji alegorezė, jei žodžio prasmė yra akivaizdi? Tačiau *sola scriptura* vis dėlto nepakanka, kai susiduriama su tamsių vietų problema, kuri buvo vienintelis dalykas, paskatinęs plėtoti hermeneutiką augustiniškoje tradicijoje. Iš esmės alegorizuojančiam mitų prasmės aiškinimui pagrindas buvo padėtas jau Stojoje, aptikus juose esant „tamsių“ ar papiktinančių vietų. Idant atremtų šį iššūkį, Melanchtonas ir Flakijus, ištikimi Liuterio bendražygiai, netrukus pasiūlė raktą imanentiniam Rašto aiškinimui, ypač pabrėžda-

mi retorinio ir gramatinio pasirengimo būtinybę. Turint tinkamas retorikos ir gramatikos žinias bus išpildyta pirmiausioji ir universaliausia, nors ir retai patenkinama sąlyga prasiskverbimui į Dievo Žodį. Ši hermeneutikai lemtinga nauja pradžia susivokė esanti patristinio žodžio, taigi ir dvasios supratimo renesansas. Vis dėlto idėja apie visiems bendrą, visuomet iš naujo hermeneutinėmis pastangomis atkovotiną branduolį yra savita.

Gali kristi į akį, kad ankstesnis hermeneutikos universalumas ribojosi religinės šnekos sritimi. Viduramžiais tai nereiškė jokio susiaurinimo, kadangi Raštas apėmė viską, ką buvo privalu žinoti. Rašto aiškinimas šia prasme turėjo universalų įkainį. Skaitymo bei kartu prasmės aiškinimo verčių ratas išsiplėtė Naujaisiais amžiais. Šie naujieji laikai galiausiai buvo pasekmė Renesanso, pabrėžusio graikų ir lotynų klasikų studijavimą. Senųjų autorių studijos ir leidyba tuomet vyko disciplinos, XVI a. turbūt plačiausiai žinotos *ars critica* vardu, rėmuose[1]. Tada taip pat ir kitos sritys buvo susijusios su interpretacija, štai ypač teisininkai turėjo interpretuoti įstatymą, bei medikai, kurių pagrindinis uždavinys buvo (ir vis tebėra) aiškinti simptomus.

Tuometinėje Naujųjų amžių savieškos situacijoje, visur sudygus mokslams, pabudo naujos metodo teorijos poreikis. Buvo užklausta apie naują žinojimo organoną, galintį pakeisti ar papildyti aristoteliškąjį, tapusį vienu svarbiausių filosofijos dezideratų. Kaip žinia, aiškiausiai jį paliudijo Bacono *Novum Organum* (1620), save pateikęs kaip naują mokslų propedeutiką, bei Descartes'o *Discours de la méthode* (1637). Kaip tik tarpsnyje tarp Bacono ir Descartes'o neologizmas „hermeneu-

[1] Plg. C. von Bormanno apžvalgą str. „Kritik", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV, Basel–Stuttgart, 1976, S. 1249–1262.

tica" išvydo pasaulio šviesą, ir, svarbiausia, iš pastangos per ją pateikti įnašą, papildantį tradicinio organono sąskaitą. Šis naujas tvarinys ir ši nauja programa buvo Strasbūro teologo Johanno Conrado Dannhauerio (1603–1666) darbas.

1. Dannhaueris: hermeneutinė ir dalykinė tiesa

> De solo sensu orationum,
> non autem de earum veritate laboramus.[2]

Dannhauerį ilgai ignoravo hermeneutikos istoriografija, kuriai jis atrodė ne visai pritinkantis. Dilthey'us jam neteikė beveik jokios reikšmės, o Gadameris „Tiesoje ir metode" jį praleido tylomis[3]. Enciklopediniuose žodynų straipsniuose jis geriausiu atveju būdavo pristatomas kaip pirmąkart pavartojusysis žodį „hermeneutika" knygos pavadinime, – būtent jo 1654 metų *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrum litterarum.* Šie duomenys patys savaime būtų menkareikšmiai, jei čia Dannhaueris būtų tik pasigavęs žodį pažymėti uždaviniui, panašų į tą, kurį Melanchtonas norėjo atlikti savo „Retorikoje" ar Flakijus – savo *Clavis.* Žodžio buvimas, žinia, anaiptol neimplikuoja, kad dalykas, į kurį jis nurodo, prieš tai nebūtų egzistavęs. Ligšioliniai pateiktos rekonstrukcijos skyriai būtų buvę tušti, jei prieš Dannhauerį nebūtų buvę jokių interpretacijos teorijų.

Tačiau Dannhauerio reikšmė toli pranoksta atsitiktinę aplinkybę, kad jis pirmasis knygos pavadinime pavartojo žodį *hermeneutica.* H.-E. Hasso Jaegeriui pedantiškame straips-

[2] Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), cap. VII.

[3] Tas pat išlaikyta ir dviejuose tyrimuose aštuntajame dešimtmetyje (plg. *GW,* II, S. 276–291, 292–300).

nyje[4] pavyko ne tik įrodyti, kad Dannhaueris jau 1629 m. buvo suteikęs pavidalą naujai kuriamai hermeneutikai, bet ir kad jis savo, lig šiol mažai paisytame, 1630 m. veikale „Gero interpretatoriaus idėja“[5] jau buvo numatęs *universalios* hermeneutikos, nedviprasmiškai pavadintos *hermeneutica generalis*, apmatą. Tai kaip tik gali dominti mūsų neteleologinius hermeneutikos universalumo reikalavimo tyrimus.

Tokios hermeneutikos idėja buvo apmesta beieškant naujos, nuo scholastikos atsiskiriančios mokslų metodo teorijos. Dannhaueris to imasi, idant parodytų, jog visų mokslų prieškiemyje, taigi propedeutikoje (už kurią atsakinga buvo filosofija), privaloma turėti visuotinį interpretavimo mokslą. Neregėta šitokio universalaus mokslo idėja įvedama pasitelkiant silogizmą: visa tai, kas žinotina, turi kokį nors atitinkamą filosofinį mokslą; interpretavimo veikla irgi yra toks žinotinas dalykas; taigi ši veikla turi turėti atitinkamą mokslą.[6] Ši „filosofinė hermeneutika“ yra universaliai nukreipta ta prasme, kad ji turi galėti atrasti pritaikymo būdus visiems mokslams. Privalo būti tik *viena* hermeneutika, kurios objektai kiekvienąkart yra atskiri.[7] Taigi Dannhaueris iškelia

[4] „Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 18 (1974), S. 35–84).

[5] Knygų pavadinimai anuomet dažnai būdavo nepaprastai ilgi: *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris quae obscuritate dispulsa, verum sensum a falso discernere in omnibus auctorum scriptis ac orationibus docet, & plene respondet ad questionem Unde scis hunc esse sensum, non alium? Omnium facultatum studiosis perquam utilis.* Knyga sulaukė penkto leidimo Augsburge 1670 m.

[6] *Idea boni interpretis*, str. 1, § 3: „Omne scibile habet aliquam respondentem scientiam philosophicam. Modus interpretandi est aliquod scibile. Ergo: Modus interpretandi habet aliquam respondentem scientiam philosophicam.“ Plg. čia L. Geldsetzer, „Che cos'è l'ermeneutica?“, in: *Rivista di filosofia neoscolastica*, 73 (1983), p. 594–622.

[7] *Idea boni interpretis*, § 6: „Una generalis est hermeneutica, quamvis in obiectis particularibus sit diversitas.“

visuotinę, filosofijos pagrindu išplėtotiną *hermeneutica*, kuri kitus fakultetus (teisės, teologijos, medicinos) įgalintų prasmingai aiškinti raštu išdėstytas ištaras.[8] Tuo metu sudygo idėja, kad visos žinojimo šakos susijusios su aiškinimu, ir pirmiausia būtent tekstų. Ši žinojimo priklausomybė nuo prasmės arba teksto aiškinimo, be abejonės, buvo susijusi su principiniu pokyčiu, kurį anuomet reiškė spausdinimo meno paplitimas.[9] Įžymusis kartezininkas Claubergas, kuris taip pat savo logikos rėmuose buvo parengęs danhaueriško sumanymu besiremiančią visuotinę hermeneutiką, konstatavo, kad mokslininkai kur kas labiau užsiiminėja įžymių autorių raštais negu pačių daiktų tyrinėjimu.[10] Universalios hermeneutikos būtinumas buvo suvoktas Renesanso poveikiu skaitomumui peržengus vienos Šventosios Knygos ribas.

Šitaip universaliai nusistačius derėjo kalbėti tik apie „propedeutinį“ mokslą, kurio vietą klasikinio mokslo spektre užėmė logika. Tad Dannhaueris savo *hermeneutica universalis* plėtojo paraleliai, ir kaip aristoteliškos metodų teorijos (Organono) tradicinės logikos papildinį. Šios logikos kadastras buvo Aristotelio traktatas περὶ ἑρμηνείας. Jis visuotinai tematizavo sąvokų sąryšius, užfiksuotus išsakančioje kalboje. Drauge žodis ἑρμηνεία sugestijuoja aiškinimo veiklą (*interpretatio*), kuri Dannhauerio laikais, sekant viduramžiškais Aristotelio komentatoriais, buvo suvokiama kaip „analitinė“. Loginė analizė buvo būtent ištarų sugrąžinimas (*Rückführung*)

[8] Plg. H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 50.

[9] Plg. *Ibid.* ir H.-G. Gadamer, in: *GW*, II, S. 279, 296.

[10] Johannes Clauberg, *Logica vetus & nova*, 11654; cit. iš reikšmingo M. Beetzo straipsnio „Nachgeholte Hermeneutik. Zum Verhältnis von Interpretations- und Logiklehren in Barock und Aufklärung“, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 55 (1981), S. 591.

prie jomis pamąstytos prasmės (Analizė visuotinai reiškė sugrąžinimą nuo sudėtinio darinio prie jį sudarančių elementų)[11]. Prisiminkime kad ir formulę, Boecijaus panaudotų savajame *Peri hermeneias* komentare, kur ἑρμηνεία suprantama kaip *vox articulata per se ipsam significans.* Ištara visuomet yra pamąstytos prasmės pranešimas. Logika, kaip bendroji tiesos teorija savo uždavinį suvokė kaip šį ištarų sugrąžinimą prie jų loginės prasmės, atskiriant loginius (t. y. susijusius su dalyku) teiginius nuo neloginių.[12] Šis sugrąžinimas, jau nuo seno suteikdavęs postūmį hermeneutinėms pastangoms, ir vėl buvo svarbiausias originaliai Dannhauerio universalios hermeneutikos idėjai. Kaip logika, taip ir hermeneutika siekia surasti tiesą, idant paneigtų tai, kas klaidinga. Tačiau kai grynai loginė analizė užsiima *dalykinės* pamąstytos prasmės tiesos nustatymu ją sugrąžinant prie aukščiausių principų, tai *hermeneutica* pasitenkina nustatydama pamąstytą prasmę kaip tokią, t. y. nepriklausomai nuo to, ar ši prasmė taip pat ir paties dalyko atžvilgiu yra teisinga ar klaidinga. Mąstymo, διάνοια, lygyje yra sumanoma prasmė, ir tai savaime gali pasirodyti tamsu arba painu. Prieš patikrinant sumanymo dalykinę arba loginę tiesą, privalu nustatyti jo prasmę pasitelkus visuotinę mokslinę *hermeneutica.* Čia aptikta *sententia* (teigimo tiesos) ir *sensus* (prasmės reikšmės) perskyra buvo žinoma jau daug anksčiau prieš Dannhauerį.[13] Nauja čia yra tai, kad perskyra pasitelkiama pirmam universaliai orientuotos hermeneutikos tikslui nustatyti.

Suformuodamas žodį *hermeneutica,* Dannhaueris akivaizdžiai pasiremia pavadinimu *Peri hermeneias.* Taip jis siekia pateikti Aristotelio traktato tęsinį, anot jo paties, jį „pratur-

[11] Plg. H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 52.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*, S. 56; plg. M. Beetz, *op. cit.*, S. 598.

tindamas nauju miestu".[14] Jis iš tiesų iki galo tiksliai apmąstė pradinę ἑρμηνεία prasmę, kuri reiškia ne ką kita kaip prasmės įtarpinimą ar pranešimą. Kol bus gauta duomenų apie jos dalykinę tiesą, esant probleminių vietų, *hermeneutica* esanti pakviesta nustatyti „hermeneutinę tiesą", t. y. nuskaidrinti tai, ką norėjo pasakyti autorius, neatsižvelgiant į tai, ar tai yra griežtai logiška ir dalykiškai teisinga. Tad Dannhaueris šitaip apibrėžia *interpres* (jo veikalo antraštėje kalbama apie „gerąjį"): jis esąs analitikas visokiausių šnekų (*Reden*), jeigu jos esančios tamsios, bet vis dėlto „eksponibilios" (arba išaiškinamos), atskiriantis teisingą prasmę nuo klaidingos.[15] Kad būtų prieita prie šios perskyros, Dannhauerio *hermeneutica* pateikia grupę direktyvų arba *media interpretationis*, tarp jų, žinoma, atsižvelgimą į *scopus*, autoriaus sumanymą.[16] Prie šių hermeneutinių taisyklių, papildančių ankstesniąsias, mes čia atskirai neapsistosime.

Dannhauerio logikoje įrikiuotos universalios hermeneutikos programa susilaukė gausių pasekėjų tarp XVII ir XVIII a. racionalistų, kaip antai J. Claubergo, J. E. Pfeifferio,[17] J. M. Chladenijaus ir G. F. Meierio. Žinoma, hermeneutinė istoriografija apsirinka, žymiajame Schleiermacherio pasakyme, kuriuo prasidėjo jo Lücke's išleistoji hermeneutika („herme-

[14] *Idea boni interpretis*, S. 4: „Hermeneuticam [...] organi Aristotelici adjectione novae civitatis aucturi." Plg. H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 51 kaip ir H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 287.

[15] *Idea boni interpretis*, S. 29: „interpres enim est analyticus orationum omnium quatenus sunt obscurae, sed exponibiles, ad discernendum verum sensum a falso."

[16] Plg. patikslinimui H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 46 ir apie *scopus* M. Beetz, *op. cit.*, S. 612 (Dannhauer, *Idea boni interpretis*, S. 231: „...scopus est certissima interpretationis clavis.").

[17] Plg. duomenys apie antraštes jau nurodytuose Hasso Jaegerio, Geldsetzerio ir Beetzo darbuose.

neutika kaip supratimo menas dar neegzistuoja kaip visuotinė hermeneutika, egzistuoja tik keletas specialių hermeneutikų“[18]) įžvelgdama pirmąją hermeneutikos universalizavimo užuomazgą. Savo ruožtu Apšvietoje netrūko specialiųjų hermeneutikų. Vieną pateikė pats Dannhaueris 1654 m. pavadinimu *Hermeneutica sacra*, kurioje jis kartoja, ką sakęs, ir ištisuose puslapiuose remiasi ankstesniais Augustino pasiekimais.[19] Filosofiškai reikšmingesnis buvo jo programos pavidalu išlikęs 1630 m. *hermeneutica generalis* mėginimas, kuriuo jis, įsiterpdamas tarp Bacono *Novum Organum* ir Descartes'o *Discours de la méthode* norėjo našiai prisidėti praplečiant logikos ir mokslo metodo teoriją.

2. Chladenijus: pedagogikos universalumas

Tarp gausių universalių XVI ir XVII a. hermeneutikų Johanno Martino Chladenijaus (1710–1759) „Teisingo protingų kalbų ir raštų aiškinimo įvadas“ (1742) nusipelno ypatingo dėmesio. Jis filosofinei hermeneutikai atvėrė naujus horizontus, ją išvedusius už to grynai loginio uždavinio, kurį iškėlė Dannhaueris. Visuotinė hermeneutika ar aiškinimo teorija yra tiesiog atskiriama nuo logikos ir įsteigiama šalia jos kaip kita didelė žmogiškojo žinojimo šaka. Mokslininkų nuveikimus galima būtų, savo aiškinimo teorijos pratarmėje dėsto Chladenijus, – suskirstyti į dvi pagrindines klases: iš dalies jie praplečia pažinimą mąstydami patys ir savo pačių išradimais, tačiau jie savo ruožtu užsiima tuo, „ką kiti prieš mus yra pamąstę naudingo arba įspūdingo, [...] ir duoda nurodymus, kaip šiuos raštus ir paminklus suprasti, t. y., jie

[18] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., 1977, S. 75.

[19] Plg. H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 288.

aiškina".[20] Kiekviena iš dviejų žinojimo galimybių, turinčių savų nuopelnų ir klystkelių, privalo turėti savą mokslinių taisyklių rūšį. Pirmosios mus moko teisingai mąstyti ir sudaro „proto teoriją", o taisyklės, mums padedančios teisingai aiškinti, susitelkia į visuotinį aiškinimo meną (*Auslege-Kunst*). Jau išlavintą aiškinimo įgūdį būtina sustiprinti. Iš šitaip bendrai suformuluoto tikslo galima pastebėti Chladenijaus hermeneutiką turint pedagoginę ypatybę – Apšvietos palikuonę – kurią mes sutiksime visur.

Kaip įprasta hermeneutikos tradicijoje, aiškinimo meno objektą sudaro pirmiausia tamsūs teiginiai ar vietos. Tačiau nauja yra tai, kad hermeneutika turi svarstyti ne *visas* tamsias vietas, o tik tam tikrą jų rūšį, mat esama tamsùmų, kurių nesiekia hermeneutikos kompetencija. Chladenijus pateikia griežtą rašto tamsumų suskirstymą[21], kuris yra nepaprastai informatyvus, riktuojant hermeneutiką ir kitus XVIII a. filologinius pagalbinius mokslus pagal santykinę vertę:

1. Tamsumas dažnai gali atsirasti dėl leidžiant sugadintų vietų. Jas pašalinti yra *criticus* ir jo *ars critica* reikalas. Prieš būdamas filosofiškai išgarbintas Kanto raštuose, „kritikos" vardas nuo Renesanso priklausė filologijos mokslui, užsiėmusiam senesnių raštų leidimu, pagerinimu ir ištaisymu. Šis kritikos supratimas išsilaiko iki pat XIX a. pabaigos ir užima privilegijuotą vietą detaliuose filologinių-hermeneutinių pagalbinių mokslų aptarimuose. 1838 m. Schleiermacherio her-

[20] J. M. Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftigen Reden und Schriften*, Leipzig, 1742 (Pakart. leid.: Düsseldorf, 1969, su L. Geldsetzerio įvadu). Apie hermeneutikos atsiskyrimą nuo logikos XVIII a. plg. M. Beetz, *op. cit.*, S. 608. Apie Chladenijaus įnašo įvertinimą filologiniu literatūros mokslo požiūriu plg. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1975.

[21] Plg. apie tai, kas dėstoma toliau J. M. Chladenius, *op. cit.*, pratarmė (puslapiai nežymėti).

meneutikos leidimas, parengtas Lücke's, turėjo tradicijos išbandytą antraštę „Hermeneutika ir kritika“, kurią sėkmingai perėmė M. Frankas pakartotinai ją išleisdamas 1977 m. Ten kritika, atstovaujanti antrajai fiologijos meno teorijai šalia hermeneutikos, yra apibrėžiama kaip „menas teisingai įvertinti bei patvirtinti raštų ir raštų vietų autentiškumą, esant pakankamų liudijimų ir duomenų.“[22] F. A. Wolfas savajame klasikinės filologijos pagrindimui reikšmingame „Senovės mokslo muziejuje“[23] gramatiką, hermeneutiką ir kritiką apibūdino kaip pagalbinį žinojimą, sudarantį klasikinių senovės mokslų organoną. Netgi Augustas Boeckhas hermeneutikos ir kritikos perskyrą padarė savo filologinių mokslų enciklopedijos ir metodo teorijos pagrindu.[24]

Kritika, regis, turėjo būti grynas faktų mokslas. Pagal jos taisykles visų pirma turėjo būti išaiškinta teksto būklė, prieš imantis aiškintis jo prasmę hermeneutikos pagalba. Tačiau išskyrus kelias išimtis[25], buvo beveik neatsižvelgiama į tai,

[22] F. Schleiermacher, *op. cit.*, S. 71.

[23] F. A. Wolf, *Museum der Altertumswissenschaft*, Berlin, 1807 (Perspausd. su J. Irmscherio baigiamuoju žodžiu: Weinheim, 1986).

[24] Plg. A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrsg. von E. Bratuscheck; pirmoji pagrindinė dalis: *Formale Theorie der philologischen Wissenschaft*, Leipzig 2: 1886 (Pakart. leid.: Darmstadt, 1966). Taip Boeckhas iš filologinių pagalbinių mokslų išstūmė gramatiką (plg. apie šį žingsnį: G. Pflug, „Hermeneutik und Kritik. August Boeckh in der Tradition des Begriffspaars“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 19 (1975), S. 138–196). Taip pat čia paminėtinas detalus aptarimas, veikiausiai paskutinis parašytas šia dvasia, išleistas F. Blasso 1892 m., pavadinimu „Hermeneutika ir kritika“ (*op. cit.*).

[25] Toks yra F. Schlegelis. Kalbant apie kritikos ir hermeneutikos pirmumą, jo nuomone, susiduriama su tikra antinomija (F. Schlegel, „Zur Philologie“, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Bd. 16, Paderborn–München–Wien, 1981, S. 55), kurią jis išreiškia taip: „Jei sekama istoriniu įspūdžiu, tai svarbiausias esąs teksto restitutyvumas. Čia taip pat esama vietos *aukštesniajai* kritikai. – Atsi-

kad teksto leidimas, pavyzdžiui kokios nors vietos įvertinimas kaip „sugadintos", galėtų būti pirmojo rango hermeneutinis uždavinys. Jei filologija būtų galėjusi įsisteigti kaip mokslas, ji būtų pirmiausia turėjusi remtis grynų faktų pagrindu. Anksčiau už XIX a. hermeneutikos ir kritikos dvejetą, XVIII a. įprastas buvo gramatikos, hermeneutikos ir kritikos trejetas, pagal kurį iš dalies yra padirbdinta šio skyriaus antraštė. Visos trys funkcionavo kaip formalūs ar įvadiniai mokslai. Mat jos liečia ne materialius dalykus, konkrečią filologinių mokslų medžiagą, o (gramatikos, hermeneutikos ir kritikos) taisykles, kurias kiekvienas privalo valdyti, idant išmanančiai suprastų ir paaiškintų rašto paminklus. Jau Dannhaueris hermeneutiką manė esant propedeutika, iš kurios buvo kildinamas jos universalaus pritaikomumo medžiaginiuose sisteminiuose moksluose reikalavimas. Labiau filologiškai negu logiškai orientuotas Chladenijus imasi atskleisti universalią aiškinimo meno funkciją, pasitelkdamas mokslinį tamsuminių vietų suskirstymą. Sugadintos vietos atitaisymą, kuriuo užsiima *criticus*, jis nelaiko esant tikrajam hermeneutui principine jį išskiriančia raiška.

2. Antra, tamsumas gali atsirasti „dėl nepakankamo susipažinimo su kalba, kuria yra parašyta knyga"[26]. Net ir šiuo atveju nereikia aiškinimo menininko įsikišimo, nes tamsumą pašalins „philologus" arba kalbos mokytojas. Ten, kur nėra pakankamai įvaldyta kalba, iš tiesų nėra ko ir aiškinti prasmės. Čia padėti gali tik geresnės kalbos arba gramatikos žinios. Taigi nei sunkiai sugadintų vietų tamsumas, nei

[26] J. M. Chladenius, *op. cit.*, pratarmė.

žvelgiant į meną, virtuoziškumą ir pan. kritika taip pat nusipelnanti pirmumo hermeneutikos atžvilgiu. Jokiu būdu! Jos yra visais atžvilgiais, bent jau moksliniu, to paties statuso. Kam man reikalingas tekstas, kai aš jo nesuprantu?"

stokojamas kalbos žinojimas nepriklauso hermeneutikos kompetencijai.

3. Po to Chladenijus pamini trečią tamsumo pavidalą, taip pat esantį anapus hermeneutikos veikimo ribų. Kalbama apie vietas ar žodžius, kurie yra „dviprasmiai savaime". Atitaisyti savaime dviprasmiškas vietas nėra paskirta jokiam atskiram menui, kaip tai buvo dviem ankstesniais atvejais. Nes dviprasmybę, kuri glūdi pačiame tekste, iš tiesų reikia ne panaikinti, tačiau kaip tokią priimti ir galbūt pasmerkti. Hermeneutinis jos išsprendimas, akivaizdu, iškraipytų tekstą.

Tačiau ar mes jau nesame pamažu išsėmę tamsumų lauko? Iš esmės gi ligšiolinėje hermeneutikoje hermeneutai ir teturėjo vien retinti tamsumus, atsiradusius dėl gramatikos žinių stokos arba dviprasmių vietų. Koks tamsumas dar lieka hermeneutikai, ypač kai ji privalo būti tokia universali, kokios jos siekia Chladenijus, kaip visuotinį aiškinimo meną ją sugretindamas su proto teorija? Tamsumas, liečiantis hermeneutikos kompetenciją, yra aprašytas tokiu būdu, kuris iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti marginalus, bet kurio universalumas vis dėlto išryškės pažiūrėjus iš arčiau: „Tačiau daugybę kartų nutinka taip, kad vis dėlto nėra suprantamos ir tos vietos, kuriose neaptinkama nei vienas iš šių [trijų jau paminėtų] tamsumų: juk antai skaitytojai dažnai negali pažengti pirmyn skaitydami filosofinę knygą, net jei jiems nei netrūktų kalbos žinių, nei knyga nebūtų parašyta dviprasmiškai, ir kruopščiai pasirengusiems skaitytojams būtų kuo prasmingiausia. Lygiai toks pat užsikirtimas dažnai įvyksta su istorinėmis knygomis, net jei autorius ir knygos sandara čia būtų mažiausiai kalti. Įdėmiau ištyrus atrandama, kad šis tamsumas atsiranda todėl, kad nuogi žodžiai ir sakiniai ne visuomet pajėgia skaitytojui parodyti tą mintinę pagavą, kurią autorius buvo su jais susiejęs, ir kad vien kalbos žinojimas mūsų neįgali-

na tuo pačiu suprasti ir visas parašytas knygas bei vietas."

Tamsumas, kurį čia Chladenijus išdėsto, yra nesamų ar stokojamų *foninių žinių* tamsumas. Iš tiesų dažnai atsitinka taip, visų pirma senesniųjų raštų atvejais, kad kalba ir tekstai atrodo esą visiškai aiškūs, tačiau suprasti vis tiek nepavyksta, nes mes stokojame istorinio ar dalykinio žinojimo, kitaip tariant, nes mes neturime supratimo, apie ką kalbama arba ką autorius iš tikrųjų norėjo pasakyti. Šis tamsumo atvejis, kaip minėta, gali iš pradžių pasirodyti nereikšmingas. Tačiau Chladenijus čia paliečia kaip tik pamatinį kalbos fenomeną. Kalba visuomet siekia kažką išreikšti raidėmis, tačiau šis „kažkas" gana dažnai lieka tamsoje, nes adresatui iššaukia ne tą pačią prasmę ar tą patį poveikį, kurio siekė kalbėtojas. Taip pat ir Chladenijus tai traktuoja kaip grynai kalbinį vyksmą. Jo hermeneutikos kaip universalaus mokslo idėjos įvade toliau tęsiama: „Mintis, kuri padedant žodžiams turi būti pasakyta skaitytojui, dažnai jau suponuoja kitas mintines pagavas, be kurių ji nėra suvokiama. Todėl, kai skaitytojas dar neturi šių mintinių pagavų, tai žodžiai jam negali padaryti to mintinių pagavų sukeliamo poveikio, kuris tikrai ištiks kitą, tinkamai išmokytą, skaitytoją."

Taigi hermeneutika privalo užsiimti tomis vietomis, kurios „yra tamsios ne dėl kokios kitos priežasties, o tik dėl mūsų dar neįgytų mintinių pagavų ir žinojimo, reikiamo joms suvokti." Krenta į akis šios situacijos universalumas: kada gi įvyksta taip, kad mes įgyjame *foninį žinojimą*, būtiną suvokiant tai, kas ištarta? Nebūtina apsiriboti tik senesnių autorių liudijimais, kurių supratimui mes neturime tinkamo kontekstinio žinojimo. Tokio foninio žinojimo taip pat reikia siekiant suvokti trivialiausius kito pasakymus. Kas išties tiksliai žino, kas vyksta kito sieloje, kai šis ištaria šį ar aną sakinį? Praktikoje mes tai visuomet numanome, tačiau

toks prasiskverbimas į kito *verbum interius* niekada nėra visiškas. Tai skatina vis toliau klausti ir diskutuoti, tačiau taip pat ir klaidingai suprasti.

Chladenijus šią problemą mano esant grynai didaktinę. Ir čia jis remiasi šnekamąja žodžio „aiškinti" reikšme. Aiškinant paprastai norima pasiekti, kad tie, kurie dar nėra ko nors pakankamai suvokę, būtų išmokyti tai suprasti. Privalu jiems perteikti mintines pagavas, kurių pakaktų kuriai nors vietai suprasti. Taip Chladenijus priartėja prie savo pabrėžtinai pedagoginio apibrėžimo: „Todėl aiškinti yra ne kas kita kaip išmokyti tų mintinių pagavų, kurios yra būtinos visiškam vietos supratimui." Tik taip suvokiant, – paaiškina Chladenijus, – pajėgiama pateikti „tvirtą pagrindą filosofiniam aiškinimo menui". Šioje vietoje iškilusi „filosofinės hermeneutikos" sąvoka, žinoma, skatina suklusti, kadangi Chladenijus, kuris buvo pirmasis, pateikęs vokiškai parašytą hermeneutiką, „aiškinimo meną" ir „hermeneutiką" vartoja kaip sinonimus.[27]

Tiesą sakant, esama bendro filosofinio konteksto, į kurį yra įterpiamas šis pedagoginis požiūris į hermeneutiką. Iš kai kurių pavyzdžių, pateikiamų Chladenijaus, aiškėja, kad čia kalbama apie mokinio-mokytojo santykį. Taigi aiškinimas skleidžiasi kaip didaktinis vyksmas, kurio metu mokytojas perteikia platesnį žinojimą, mokinį įgalinantį teisingai suprasti autoriaus mintis. Šis didaktinis modelis anaiptol nėra vienpusis, nes jis galioja ir individo santykiui su tekstu bei apskritai su kalba. Kiekvienas, kuris mokosi – o mes niekada nepaliaujame būti besimokantieji, – pats turi pasirūpinti savo foniniu žinojimu, taip jis kreipiasi tiesiog į žodynus, ži-

[27] Plg. *Ibid.*, § 176, S. 96: „Nėra jokios abejonės, kad pagal taisykles netgi aiškinti yra mokslas, kuriam mes turime išraišką *hermeneutika*. Mūsų kalboje ji pagrįstai yra vadinama aiškinimo menu."

nynus arba platesnę literatūrą.[28] Pranokdami Chladenijų galėtume taip pat sakyti, kad šitai galioja ir kai kalbame patys. Norėdami ką nors pasakyti, mes galime pasitelkti žodynus, sinonimus, metaforas ir t. t., idant pasakytume tai, ką turime „dūšioje". Nors sielos nėra aptikęs joks medikas, tačiau kaip kitaip galima aprašyti tą stoką, kurią mes patys patiriame mūsų pačių pasakymuose, palyginę juos su tuo, kas pasakytina. Mes net kaip mokiniai ir kalbantieji negalime išsiversti be mokytojo ir svetimos pagalbos, kurią tačiau galime suteikti sau ir patys.

Šis pedagoginės hermeneutikos universalumas nėra niekur kitur taip matomas kaip Chladenijaus mokyme apie „Sehe-Punckt", kurį dėl jo modernumo pabrėžė visi hermeneutikos istorikai. Tačiau už patį šį mokymą svarbesnė yra jo didaktinė santykinė vertė. Savaime žodis „regėjimo taškas" yra ne kas kita kaip vertimas lotyniškojo *scopus*, kuris buvo centrinė hermeneutikos tema nuo Augustino, Melanchtono ir Flakijaus. Vis dėlto Chladenijus sudėlioja naujus akcentus, kurie parengia dirvą universaliam šiuolaikinės hermeneutikos perspektyvizmui. Regėjimo tašką pirmiausia peraiškina kaip asmens padėtį: „Tas aplinkybes, kuriose yra atsidūrusi mūsų siela, mūsų kūnas ir visas mūsų asmuo, kurios lemia ar sudaro pagrindą, kad mes kokį dalyką suvokiame būtent taip, o ne kitaip, mes norime pavadinti regėjimo tašku."[29] Po Chladenijaus, nenurodžiusio į mokymą apie *scopus*, „regėjimo taško" terminą pirmasis nukalė Leibnizas, kuris šitaip apibūdino nepanaikinamą monadų perspektyvizmą, kurios gi neturi jokių langų, įgalinančių pliku žvilgsniu pažvelgti į išorę. Taigi kiekvienas iš to, kas vyksta išoriniame pasaulyje, susikuria savo perspektyvas ar vaizdus, kurie yra visiškai sąlygoti sub-

[28] Plg. L. Geldsetzerio įvadą in: *Ibid.*, S. xx.

[29] J. M. Chladenius, *Ibid.*, § 309.

jektyvaus regėjimo taško. Šią perspektyvų teoriją Chladenijus įtraukia į savo didaktinę-filosofinę hermeneutiką. Regėjimo taškas juk esąs „nepamainomas, kai privalu pateikti ataskaitą apie gausią ir nesuskaičiuojamą sąvokų įvairovę, kurią žmonės sieja su vienu dalyku".[30] Iš to seka, kad perspektyvizmo įvedimas Chladenijui neatrodė keliąs kokią nors grėsmę „objektyvumui", kaip dažniausiai būna nuogastaujama šiandien, o kaip tik priešingai: taip pirmiausi siekiama įgalinti teisingą pažinimą ir geresnį supratimą. Tik kai atsižvelgiama ir į regėjimo tašką, tampa galima pateikti ataskaitą apie „įvairovę, kurią žmonės sieja su vienu dalyku". Taigi kalbama tik apie teisingą kalbos supratimą, ją sugrąžinant prie ją valdančio regėjimo taško. Kalbinis objektyvizmas, nekreipiantis dėmesio į regėjimo tašką, visiškai nepaisys ir dalykų. Tai yra pamatinis universalios hermeneutikos mokymas. Taigi regėjimo taško sąvoka motyvuota pedagogiškai-hermeneutiškai. Ji taip pat tarnauja ir „įdiegiant" pagavas (plačiausia prasme), reikalingas kuriai nors vietai suprasti. Chladenijus manė esant būtina Apšvietos amžiui patarti priimti visuotinę hermeneutiką, apmąstančią šį požiūrį. Jis, ko gero, manytų tai esant būtina ir šiandien.

3. Meieris: ženklo universalumas

Pradžioje mes nurodėme, kad tik per pasirinktus autorių pavyzdžius galėsime apžvelgti hermeneutikos raidą, kiek ji buvo filosofinio, tiksliau, universalaus pobūdžio. Paskutinė universaliųjų Apšvietos hermeneutikų pavyzdinė stotis, pareikalausianti ypatingo mūsų dėmesio, yra Georgo Friedricho Meierio (1718–1777) „Visuotinio aiškinimo meno ap-

[30] *Ibid.*

mąstymas".[31] Išleistas 1757 m., šis veikalas pateikia ne tik racionalizmo epochoje paskutinę visuotinę hermeneutiką, bet taip pat ir iš esmės naują formą universalumo reikalavimo, su kuriuo mes buvome susidūrę propedeutiniuose Dannhauerio ir Chladenijaus darbuose, ir netgi jį pranoksta. Naujas, net jo laikmečiui itin reprezentatyvus universalizavimo postūmis yra tas, kad visuotinio aiškinimo meno taikymo sritis nuo šiol nusitęsia toli už rašto horizonto, kad įtrauktų visą ženklų, taip pat ir natūralių, visatą. Tai, kad Chladenijui hermeneutika buvo „apribota" raštiniais liudijimais, paaiškėja iš jo veikalo antraštės „Teisingo protingų kalbų ir raštų aiškinimo įvadas". „Visuotinis" Meierio „*Visuotinio* aiškinimo meno apmąstyme" reiškia, kad dabar visi pasaulio ženklai patenka jo galion. Žmogiškos šnekos hermeneutika taigi tėra dalis universalios hermeneutikos, nukreiptos į visas ženklų rūšis. Tai aiškiai išsako pirmasis jo hermeneutikos teiginys: „Aiškinimo menas plačiąja prasme (*hermeneutica significatu latiori*) yra mokslas taisyklių, kurių laikantis gali būti pažintos reikšmės iš jų ženklų; aiškinimo menas siaurąja prasme (*hermeneutica significatu strictiori*) yra mokslas taisyklių, kurių reikia laikytis, jei norima šnekoje pažinti prasmę ir ją perteikti kitiems."[32] Kalbinių dalykų aiškinimas tėra fragmentas universaliame aiškinimo mene, kuris pritaikomas visiems, natūraliems bei padarytiems, ženklams. Šios koncepcijos fone glūdi visuotinė ženklų teorija arba semiotika, kaip ją apmetė Leibnizas, suteikdamas programinę „characteristica universalis" antraštę. *Universalis* čia reiškia, kad šiame pasaulyje viskas yra ženklai, ir nurodo į universalų visų ženklų sąryšį, kurį panorėjęs [nustatė] dieviškasis visų ženklų kūrėjas. Taip

[31] G. F. Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegekunst*, Halle, 1757 (Perspausd. su L. Geldsetzerio įvadu: Düsseldorf, 1965).

[32] G. F. Meier, *Ibid.*, § 1.

hermeneutika yra integruojama į visų daiktų *sive* ženklų universalią charakteristiką: „Charakteristika yra ženklų mokslas. Kadangi aiškinimo menas užsiima ženklais, tai jis yra charakteristikos dalis, ir savo principus semiasi iš visuotinės charakteristikos.“[33] Tačiau ženklas nėra specifiškai kalbinis dalykas. Kiekvienas pasaulio daiktas yra ženklas, *signum* ar charakteris, nes jis yra priemonė, per kurią gali būti pažinta kito daikto tikrovė. Taigi aiškinti plačiąja prasme reiškia pažinti reikšmę iš ženklų, tiksliau: sugebėti jį įtraukti į visuotinę visų daiktų charakteristiką.

Sulig Meierio semiotine hermeneutika pirmąkart įsitvirtina požiūris, anot kurio suprasti reiškia ne ką kita kaip įtraukti į ženklų sąryšį. Už ženklų nėra aptinkama jokia prasmė arba dvasia, tėra vien universalus, sąryšingas ženklų horizontas. Pažinta arba suprasta yra ne tiek prasmė, kiek aiškus ryšys tarp ženklo ir viso ženklų pasaulio: „Aiškintojas plačiąja prasme aiškiai suvokia ženklo sąryšį su jo reikšme. Taigi aiškinti plačiąja prasme reiškia ne ką kita kaip aiškiai įžiūrėti pažymėtų dalykų sąryšį su jų ženklais.“[34] Esama tik skirtingų laipsnių ženklų sąryšio įžvalgos, ir tai taip pat primena Leibnizo pažinimo teoriją: jei įžvalga yra aiški (t. y. Leibnizo nuomone,[35] kai jos pakanka išskirti dalyką iš visų kitų kūnų), turime *racionalų* aiškinimą. Šis yra netgi loginis (*interpretatio logica erudita, philosophica*),[36] jei įvyksta tobulai. Neaiškus aiškinimas vadintinas jusliniu arba estetiniu.

Universali hermeneutika vargu ar mąsto: kaip visuotinis

[33] *Ibid.*, § 3.

[34] *Ibid.*, § 9.

[35] Plg. G. W. F. Leibnitz, *Betrachtungen über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Idee*, Ausg. Gerhardt, IV, S. 422 ir t. (t. p. rinkinyje: *Fünf Schriften zur Logik und Metaphysik*, Stuttgart, 1966).

[36] G. F. Meier, *Versuch*, § 9.

aiškinimo menas ji yra taikoma visiems ženklams, nes viskas šiame pasaulyje yra ženklai. Be to, kiekvienas ženklas gali nurodyti į kiekvieną kitą, kadangi šiame pasaulyje viešpatauja optimalus ženklų sąryšis. Leibniciška teorija apie geriausią iš visų pasaulių yra juo labiau pritaikoma semiotikai: „Šiame pasaulyje, kadangi jis yra geriausias, esama paties plačiausio visuotinio ženklinančio sąryšio, koks tik yra įmanomas pasaulyje. Taigi kiekviena reali šio pasaulio dalis gali būti kiekvienos kitos realios pasaulio dalies betarpiškas arba tarpiškas, tolimesnis arba artimesnis natūralus ženklas.“[37]

Telieka pažymėti, kad visuotinė hermeneutika siekia nušviesti gryną ženklų sąryšį. Pritaikius šnekai aiškinti, šitai implikuoja, kad hermeneutika, kaip mokė jau Dannhaueris, privalo turėti reikalą tik su hermeneutine, ne su logine ar metafizine tiesa. Kadangi žmogus dėl savo baigtinumo gali apsigauti, tai, aiškinant žmogiškąją šneką, reikia skirti hermeneutinę tiesą nuo dalykinės.[38] Šios hermeneutinės tiesos suieškojimas vyksta išimtinai iš autoriaus pozicijos,[39] to, kas dažniausiai vadinama *mens auctoris.* Drauge pirmenybė suteikiama paties autoriaus aiškinimui, kol nebus kokiu nors būdu parodyta, kad autorius yra pakeitęs savo poziciją.[40] Joks baigtinis aiškintojas negali su tokia tikrybe pažinti autoriaus valios ir tikslo, kaip pats autorius. Todėl kiekvienas yra geriausias savo žodžių aiškintojas.[41]

Didelės hermeneutinės svarbos turi ir Meierio hermeneu-

[37] *Ibid.*, § 35.

[38] *Ibid.*, § 118: „Ta šnekos prasmė yra hermeneutiškai teisinga (*sensus hermeneutice verus*), kuri yra teisinga šnekos reikšmė [...]. Nes juk baigtinis autorius gali apgauti ir būti apgautas: taigi pagal hermeneutinę prasmės tiesą, žinoma negalima spręsti apie jos loginę, metafizinę arba moralinę tiesę.“

[39] *Ibid.*, § 123, apie nepaprastai didelę autoriaus intencijos reikšmę Apšvietos hermeneutikai plg. M. Beetz, *op. cit.*, S. 611.

[40] G. F. Meier, *Versuch*, § 138.

[41] *Ibid.*, § 136.

tinio nešališkumo (*aequitas hermeneutica*) principas. Tai jis supranta kaip „aiškintojo polinkį hermeneutiškai teisingomis laikyti tas reikšmes, kurios labiausiai atitinka ženklų kūrėjo tobulumą, kol bus įrodyta priešingai.“[42] Praktiškai šis principas reiškia, kad aiškinimas turi remtis tobuliausio ženklų sąryšio anticipacija. Pritaikytas natūraliems ženklams jis įgauna „hermeneutinio pagarbumo priešais Dievą“ (*reverentia erga deum hermeneutica*) formą, kai natūralūs ženklai privalo būti geriausi, nes jie geriausiai atitinka Dievo tobulumą ir jo išmintingiausiąją valią. Pritaikyta baigtinei būtybei ir jos raštams, išankstinė nešališkumo nuostata apima tai, kad išaiškintiną šneką reikia laikyti teisinga, kol nebus įrodyta priešingai. Čia iš skaitytojo pusės reiškiasi lūkestis, kad visada galima šio to išmokti iš to, kuris vertas prasminio aiškinimo. Kitais žodžiais tariant: ženklai, kuriuos reikia išaiškinti, nors ir nurodantys į kitus ženklus, kartu siekia pranešti ir kas teisinga, ką kiekvienas teisingas („nešališkas“) aiškinimas iš anksto priima kaip savaime suprantamą. Kaip priemone šiai hermeneutinei tiesai arba *mens auctoris* pasiekti Meieris nurodo „kritiką“ (kaip „mokslą taisyklių, kuriomis remiantis turi būti sprendžiama, ar šneka ir visos jos dalys iš tiesų esanti ta šneka, kuria aiškintinasis autorius naudojosi“[43]), autentišką autoriaus aiškinimą, kalbos ir gramatikos įvaldymą, paralelių vietų įtraukimą bei tikslo, kurį autorius buvo iškėlęs, žinojimą.

Šie visuotinio arba teorinio aiškinimo mokymo principai turi būti konkretizuojami praktinėse hermeneutikos šakose, ir čia turimas galvoje pritaikymas konkretiems hermeneutiniams objektams.[44] Praktinis aiškinimo menas, kuris bendrąsias hermeneutines taisykles pritaiko Šventajam Raštui, bus

[42] *Ibid.*, § 39.
[43] *Ibid.*, § 134.
[44] *Ibid.*, § 249.

vadinamas šventuoju arba teologiniu aiškinimo menu (*hermeneutica sacra*). Jo pirmoji taisyklė, žinoma, bus nešališkumas arba hermeneutinis pagarbumas priešais Dievą.[45] Kaip tolesnio teorinės hermeneutikos pritaikymo laukùs Meieris mini teisinę (vadinamą *juris* arba *legalis*), diplomatinę (kuri tikrina dokumentus), moralinę, taip pat mantinę (kuri prasmingai aiškina gamtos ženklus) ir hieroglifinę (atsitiktiniams ženklams) hermeneutiką. „Mantinėje" hermeneutikoje mes tarytum išvystame jau Platono raštuose aptinkamos graikiškosios ἑρμηνευτική kibirkštėlę. Jos atsiradimas šviečiamojoje ir racionalistinėje epochoje neturėtų labai stebinti. Pasaulyje, kur viskas gali būti ko kito ženklas, tikrai esama ateities ženklų, nes nėra to, kas nebūtų (ženkliškai) susietas su kitu. Užtat ir turi būti menas, mantinė hermeneutika[46], simboliškai pritaikanti visuotinį aiškinimo meną, kas savo ruožtu yra *characteristica universalis* dalis.

Čia negalima nepakankamai įvertinti leibniciško mąstymo įspaudo. Juk nieko nėra racionaliau už pasaulį, kuriame viskas nurodo į ką kitą, kaip savo paties pagrindą, kurio pagrindas vėlgi yra ženklas, nurodantis į kitą ir taip toliau iki pat išmintingo visų ženklų kūrėjo. Hermeneutikos universalumas atrodo koja kojon einąs su universalia charakteristika arba semiotika. Universaliam Leibnizo genijui išraiška *hermeneutica* be abejo, buvo žinoma,[47] tačiau atrodo, kad jis pats

[45] *Ibid.*, § 251.

[46] Net racionalistas A. G. Baumgartenas mantikai paskyrė privilegijuotą vietą. Ją sudarė bemaž trisdešimt poskyrių, tarp jų onirinė kritika arba sapnų aiškinimas, rhabdinė mantika (aiškinimas su pagaliukų pagalba), libaninė mantika (naudojantis smilkalais), alektrinė mantika (iš gaidžių) ir t. t. Plg. A. G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, Hamburg, 1983, priedas.

[47] Pasirodo jau jo jaunystės veikale „Methodus Nova Discendae Docendaeque Jurisprudentiae", 2 dalyje, § 67. Plg. čia H.-E. Hasso Jaeger, *op. cit.*, S. 74, išn.

jos tokia plačia reikšme nevartojo. Veikiausiai universalus ženklų sąryšis jam buvo toks akivaizdus, kad ir specialus hermeneutinis menas turėjo atrodyti esąs nereikalingas. Kad ir kaip ten būtų, jo mąstymas turėjo pastebimas įtakos dviems žinomiausiems XVIII a. hermeneutinio universalumo reikalavimo pavidalams. Viena vertus, jis paleido į apyvartą regėjimo taško arba universalaus perspektyvizmo sąvoką, kurią Chladenijus pasigavo pedagogikos sumetimais. Kita vertus, jo universalios charakteristikos programa parengė dirvą majeriškam ženklo sampratos universalizavimui, peržengiant kalbos ribas. Taip jis iš dalies iš anksto nubrėžė du šiuolaikinės hermeneutinės diskusijos frontus: viena vertus perspektyvizmo (kuris po XIX a. scientizmo manėsi turįs vadintis reliatyvizmu) visuotinį paplitimą kontinentinėje teritorijoje; kita vertus, hermeneutinio mąstymo semiotinį prasiskverbimą į struktūralistinę lingvistiką, kuria minta postmodernioji dekonstrukcija, kuriai kiekvienas žodis signalizuoja ženklus nukrypus nuo jų kurso. Universalumo reikalavimas šiuolaikinėje hermeneutikoje ir jos varijacijose tikrai nėra naujas. Jis buvo visiškai išplėtotas jau Apšvietoje, kurios relatyvistinis ir semiotinis nesuvaržytumas mus dar galėtų šio to išmokyti.

4. Pietizmas: afekto universalumas

Meierio 1757 m. visuotinio aiškinimo meno apmatas buvo galutinis kulminacinis universalių Apšvietos hermeneutikų pasiektas taškas. Jam nebuvo lemta padaryti beveik jokio poveikio.[48] XIX a. pradžios klasikiniai hermeneutikos teore-

[48] Plg. L. Geldsetzerio įvadą į J. M. Chladenius, *op. cit.*, S. xviii: „Georgo Friedricho Meierio „Visuotinio aiškinimo meno apmąstymas" žymėjo visų šių tendencijų konstituoti visuotinę hermeneutiką tuometinę pabaigą. Jas visiškai užgožė abiejų didelių dogminių disciplinų, te-

tikai (Astas, Schleiermacheris ir kt.) jo nebežinojo. Dera kalbėti apie universalių hermeneutikų susiskaldymą, dėl kurio jos tapo nematomos artimiausioms naujoms kartoms. Šis susiskaldymo procesas veikiausiai prasidėjo jau XVIII a. Kaip mes jau Leibnizo atveju turėjome priežasčių numanyti, Apšvietai galėjo pasirodyti kiek keista idėja specialaus meno, padedančio įgyti pažinimą iš užrašytų (arba natūralių) ženklų. Racionalizmo dvasia juk daug labiau vertino savojo proto veiklą negu studijavimą ankstesnių autorių, kurių prietaringumas buvo vis labiau demaskuojamas. Ne kas kitas, o pats Chladenijus Apšvietoje hermeneutikai išraiškingai prirašė šią esančios reliatyvia reputaciją: „Nuo šiol mums filosofijoje aiškinimo meno taip nebereikia, nes kiekvienas mąstydamas turi naudotis savo paties galia, ir tas teiginys, kurį turėtume išgauti iš filosofinio veikalo gausiai aiškindami, mums negali labai pasitarnauti, nes tik po to yra klausiama, ar jis yra teisingas ir kaip jį reikėtų įrodyti, o tai ir yra tikrasis filosofijos menas.“[49] Tačiau kad mąstydami patys nesame autonomiški ir priklausome nuo tradicijoje ankstesnio mąstymo atlikto darbo, yra iki Apšvietos galiojusi įžvalga, kurią vėl atras Romantizmas.

Greta visuotinės hermeneutikos XVIII a. klestėjo specialios hermeneutikos, ypač teologinė ir teisinė. Šio darbo rėmuose dalyko apribojimo sumetimais mes turime atsisakyti jas aptarti, juo labiau kad daugelyje parankinių knygų jos jau yra išnagrinėtos. Leisime sau padaryti mažą išimtį, trumpam atkreipdami dėmesį į pietistinį įnašą į *hermeneutica sacra*, ypač dėl to, kad ją neabejotinai perėmė nūdienos sisteminė her-

[49] J. M. Chladenius, *op. cit.*, § 187.

ologijos ir jurisprudencijos, specialiosios hermeneutikos; ir Apšvietos filosofija taip pat veikiausiai vengė kultivuoti pagalbinę priemonę, varginančiu būdu padedančią išgauti žinojimo turinius, kuriuos ji šiaip ar taip geriau išplėtoti ketino mąstydama pati.“

meneutika[50], bei kad yra svarbi tarpinė grandis tarp ankstesnės protestantiškos hermeneutikos ir Schleiermacherio.[51]

Ji taip pat padaro matomą svarbią hermeneutikos universalumo reikalavimo sudedamąją dalį, kurią mes galėtume apibūdinti kaip afekto universalumą. Taip pietistinės hermeneutikos tėvas Augustas Hermannas Francke moko, kad *kiekviename* žodyje, kurį išsako žmogiška šneka ir kuris iškyla iš sielos vidujybės, glūdi „afektas".[52] Jei norima aiškinti Dievo Žodį, o *hermeneutica sacra* ir neturi jokio kito tikslo, reikia turėti pakankamą Šventojo Rašto afektų teoriją arba „patologiją". Čia matyti, kaip pietistinis požiūris pagelbsti perspėjant dėl griežto žodinio objektyvizmo, kurį jis pastebėjo esant protestantiškoje ortodoksijoje. Už kiekvieno žodžio esti vidujybė, būtent afektyvi sielos būklė, kuri veržiasi būti išreikšta. Pietizmas irgi jam labai savitu būdu atlieka grįžtamąjį judesį nuo λόγος προφορικός prie λόγος ἐνδιάθετος kaip pirmojo sielos. Taigi kad Raštas būtų suprastas tinkamai, rei-

[50] Dilthey'us norėjo joje atpažinti psichologinės interpretacijos pramatymą. Heideggerio hermeneutikos istorijos apžvalgoje (*GA*, 63, S. 13) tik Rambacho 1723 m. *Institutiones hermeneuticae sacrae* ir palyginti išsamiai, greta Augustino, Flakijaus ir Schleiermacherio. Gadameris remdamasis pietizmu išves savo teoriją apie esminę *subtilitas applicandi* funkciją. Vėliau Gadameris, debatų su Derrida metu, atkreips dėmesį į savo paties „savęs supratimo" sąvokos, kuri reiškia ne tiek būti duotam sau pačiam, kiek to kaip tokio negalimybę, pietistinius prietonius („Dekonstruktion und Hermeneutik", in: *Philosophie und Poesie. Otto Pögeller zum 60. Geburtstag*, Stuttgart, 1988, Bd. I, S. 8).

[51] Apie pietizmo įtaką Romantizmui plg. H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 97 ir G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, 1988, p. 118.

[52] A. H. Francke, *Praelectiones Hermeneuticae, ad viam dextre indagandi et exponendi sensum scripturae S. Theologiae Studiosis ostendendam*, Halle, 1723, p. 196: „Omni, quem homines proferunt sermoni, ex ipsa animi destinatione unde is procedit, affectus inest." Plg. W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 619. Mokymas apie afektus buvo apmesta jau priede prie Francke 1693 m. „Manductio ad lectionem S. Scripturae".

kia atsiduoti tai sielos būklei, kuri jame save išsako.[53] Ką gi kita reiškia aiškinti, jei ne iš raidžių išgauti pilną sielišką prasmę, t. y. suprantant įsisavinti tai, ką žodis teikia? Todėl suprantama, kad prieš sausą ortodoksijos žodžių fetišizmą pietizmas sėkmingai į pirmą vietą kėlė afektyvų žodžio aspektą.

Afekto universalumas kaip (teologinės) hermeneutikos raktas platų poveikį turėjusiose 1723 m. Rambacho *Intuitiones hermeneuticae sacrae* grindžiamas kalbos raiškumo ypatybe. Rambachas tvirtai gina tezę, kad „*auctoris* žodžių negalima visiškai suprasti ir interpretuoti, kai nežinoma, iš kokio afekto jie yra išsilieję." Kadangi: „mūsų šneka yra mūsų minčių išraiška. Mūsų mintys yra beveik kiekvienu metu susietos su tam tikru slaptu afektu [...], todėl per kalbą mes duodame kitiems suprasti ne tik mūsų mintis, bet ir su jomis susietus mūsų afektus. Taigi iš čia seka šis *consectarium*, kad niekaip neįmanoma *scriptoris* žodžių nuodugniai suvokti ir paaiškinti, jei nežinoma, kokie afektai jo sieloje buvo su jais susiję, kai jis šiuos žodžius kalbėjo."[54] Afektas nėra vien tik lydimoji apraiška, jis taip pat yra „anima sermonis", šnekos siela.[55] Jis yra tai, ką skaitytojui, skaitančiam Raštą, siekiama perteikti.

Ši intuicija įspūdingiausiu pavidalu pasirodė pietistiniame mokyme apie *applicatio*. Akivaizdu, kad nepakako pažinti (*intelligere*) ar paaiškinti (*explicare*) Rašto afektą,[56] nes dar rei-

[53] Plg. W. Dilthey, *ibid.*

[54] Cituojama pagal ištrauką, pateiktą H.-G. Gadamer, G. Boehm, *Seminar. Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt a. M., 1977, S. 62.

[55] *Ibid.*, S. 65.

[56] Šį dvigubą uždavinį liudijo dar Meierio (*op. cit.*, § 1) hermeneutikos apibrėžimas kaip mokslo taisyklių, kurių reikia laikytis, „kai norima (1) prasmę pažinti iš šnekos, ir (2) ją pranešti kitiems". Plg. toliau J. A. Ernesti, *Institutio interpretis Novi testamenti*, Leipzig, 1775, § 4, p. 4: „Interpretatio igitur omnis duabus rebus continetur, sententiarum (idearum) verbis subiectarum intellectu, earumque idonea explicatione. Unde in bone interprete esse debet subtilitas intelligendi, et subtilitas explicandi."

kia pasiekti klausytojo sielą. Taip prie *subtilitas intelligendi* ir *explicandi*, nuo seno žymėjusių hermeneutų veiklą, prisijungė trečia atžyma: įgūdis Rašto afektą tarsi įrašyti į klausytojo afektą. Savaime suprantamiausia šios *subtilitas* veiksmo vieta buvo pamokslas. Jo metu Rašto prasmę reikėjo perkelti (ἑρμηνεύειν!) į bendruomenės narių sielas. Gadamerio hermeneutika vėliau iš to išves teoriją, kad suprasta prasmė visuomet kartu turi būti mums pritaikyta prasmė, reikšmė man. Pritaikymas suprantančiajam nėra joks priedas prie *intelligere*, jis sudaro sėkmingo supratimo esmę.

Gadameris, remdamasis Apšvietos hermeneutikų *subtilitas intelligendi* ir *explicandi*, „Tiesoje ir metode" vartojo išraišką *subtilitas applicandi* ir, siekdamas apibūdinti šį gebėjimą pritaikyti, ją išpopuliarino. Tačiau konstatuotina, kad šios formulės nesama Rambacho *Institutiones hermeneuticae sacrae.*[57] Tačiau kalbant apie dalyką, Gadamerio požiūris yra pakankamai pagrįstas. Nes Rambachas jau savo 1723 m. *Institutiones* pradžioje praktinę *hermeneutica sacra* paskirtį apibūdina trimis veiksmažodžiais: pirmiausia kalbama apie Rašto prasmės „ištyrimą" (*investigandum*), po to apie jos paaiškinimą kitiems (*aliis exponendum*), ir galiausiai – apie jos protingą pritaikymą (*sapienter adplicandum*).[58] Nors nešnekama apie *subtilitas applicandi*, tačiau hermeneutikos teoretikai neliko nepastebėję, kad Rambachas prie prasmės supratimo (čia –

[57] Dėl šio išaiškinimo dėkoju savo kolegai iš Budapešto Istvanui M. Féheriui, kuris mane informavo apie vengriškuosius debatus šiuo klausimu. Plg. čia I. M. Féher, „Hermeneutik und Philologie: Verständnis der Sachen, Verständnis des Textes" (rengiama spaudai).

[58] *Instiutiones hermeneuticae sacrae*, Jena, 1752, p. 2: „Posteriore modo accepta hermeneutica sacra, est habitus practicus, quo doctor theologus, necesariis adminiculis sufficienter instructus, praelucente spiritus sancti lumine, idonus redditur, ad sensum scripturae legitime investigandum, investigatumque aliis exponendum, & sapienter adplicandum."

investigare) ir paaiškinimo (čia – *exponere*) gebėjimų pridėjo ir trečią. Idėja, kuria remiantis pietizmas *subtilitates intelligendi et explicandi* buvo priskyręs pritaikymo funkciją, aptinkama būtent pas pirmąjį Schleiermacherio leidėją, Friedrichą Lücke. Žinoma, Lücke šitai pamini idant parodytų, jog šį motyvą atgaivina naujesni autoriai (vertinantis sprendimas, už kurio galima būtų nujausti stovint patį Schleiermacherį). Cituodamas lotynišką Ernesti pasažą apie dvi klasikines *subtilitates*, Lücke išties pastebi: „*Unde in bono interprete esse debet, subtilitas intelligendi et subtilitas explicandi.* Anksčiau J. Jac. Rambachas „Intuitiones hermeneuticae saccrae", p. 2 pridėjo dar ir trečią, *sapientes applicare* [sic], kurią deja, naujieji vėl pabrėžia."[59] Labai tikėtina, kad kaip tik šis 1838 m. parašytas Lücke's tekstas Gadamerį nuvedė iki išraiškos *subtilitas applicandi* sudarymo, ją retrospektyviai pritaikant Rambachui(!). Taigi Gadamerio atliktas *subtilitas applicandi* sugrąžinimas prie Rambacho savaime buvo filologiškai-istoriškai neapdairus („klaidingas", jei norime) žingsnis, tačiau dar neturįs sau sąvokos dalykas, kurį tai lietė, veikiausiai čia buvo.

Kad ir koks naujas atrodytų šis pietistinis „sumanumas pritaikyti", jis vis dėlto tik reaktualizuoja mokyme apie keturiopą Rašto prasmę aptinkamą *sensus tropologicus*[60], t. y. moralinį tikinčiojo pasikeitimą liečiančią prasmę. Čia privalu prisiminti ir augustinišką mokymą apie *Verbum*; jame Dievo Sūnus suprantamas kaip *Verbum* tuo būdu, kad jis mums galėjo tapti svarbiu tik per mus liečiančią Gerosios naujienos formą. Tad Gadameris rašo: „Šiuo požiūriu labai reikšminga teologinė *verbum* sąvoka, nes „Žodis" yra Gerosios naujie-

[59] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M., 1977, S. 99, išn.

[60] Plg. M. Beetz, *op. cit.*, S. 602.

nos visuma, ir būtent *pro me* aktualybėje."[61] Tik pozityvizmo persisunkusiame XIX a. šis *pro me* galėjo išsigimti į pasaulėžiūrinį reliatyvizmą.

Pietistiniame *applicatio* žodžio supratimas iškyla kaip išties hermeneutinis ir universalizuojamas. Visiškai nestebina, kad pietistinė hermeneutika turėjo daug didesnio poveikio nei, nors ir filosofiškiau sumanytos, bet gana schematiškos universalios Dannhauerio, Meierio ar netgi Chladenijaus hermeneutikos. Kaip priešprieša visuotinės *characteristica* rigidiškam ženklų pasauliui galiausiai įsitvirtino nuostata siekti matyti žodį esant išreiškimą sielos (ir sielai), ir tik tai. Kai buvo beveik visiškai užmiršti racionalistiniai parengiamieji darbai, šia pažiūra pasirėmusios hermeneutinio universalumo paieškos Romantizme galėjo įgauti naują pagreitį.

[61] *GW*, II, S. 80.

III. Romantinė hermeneutika ir Schleiermacheris

Aš dėstau hermeneutiką ir stengiuosi tai, kas ligšiol yra tik nerišlių ir iš dalies visiškai nepatenkinamų stebėjimų rinkinys, pakelti iki mokslo, apimančio visą kalbą kaip stebinį ir siekiančio iš išorės prasiskverbti į jos vidujausias gelmes.[1]

1. Pokantinis perėjimas nuo Apšvietos prie Romantizmo: Astas ir Schlegelis

Jei Romantizmą gana supaprastintai suvoksime kaip nepasotinamą tobulybės ilgesį, tai XIX šimtmetis hermeneutinės teorijos požiūriu bus buvęs romantinis. Jis iš tiesų pasižymėjo negirdėta nedrąsa publikuoti darbus. Vargu ar nors vienas hermeneutikos klasikas nuo Schlegelio, Schleiermacherio, Boeckho ir Droyseno iki Dilthey'aus išdrįso bent pateikti spausdinti savo hermeneutinius darbus. Reikia padėkoti jų mokiniams, kad jų tyrinėjimai buvo perduoti būsimoms kartoms.

Perėjimui nuo Apšvietos prie Romantizmo ypač būdingas didelis netolydumas. Jau vien paviršutiniškai žiūrint matyti, kad Schleiermacheris, regis, nebežinojo praėjusių šimtmečių gausių visuotinių hermeneutikų. Jis težino tik „keletą

[1] F. Schleiermacherio 1805 m. birželio 13 d. laiškas Ehrenfriedui von Willichui; cit.: W. Virmond, „Neue Textgrundlagen zu Schleiermachers früher Hermeneutik“, in: *Schleiermacher-Archiv*, Bd. I/1, Berlin–New York, 1985, S. 584.

specialių hermeneutikų“[2] (visų pirma teologines), tęsusių savo ramią nesisteminių pagalbinių disciplinų egzistenciją grynųjų mokslų paraštėje. Labiau principais remtos, visuotinės hermeneutikos kaip supratimo meno išplėtojimą jis pateikia kaip – ir istoriografija čia juo seka – naują ir siekiamą, ir tai atlikti esanti pašaukta tik jo mąstymo pastanga. Prasidedantį XIX šimtmetį nuo ankstesnių racionalizmo dešimtmečių skiria praraja. Peteris Szondi, kuris yra įdėmiai ištyrinėjęs šį laikotarpį, pagrįstai pastebi, kad „pusė amžiaus, skiriančio Meierį ir Schleiermacherį, ženklina vieną ryškiausių lūžių dvasios istorijoje“[3] Kas gi įvyko?

Vienu žodžiu, arba vardu: Kantas. Kantiškoji kritika padarė daugeriopą poveikį, tačiau paveikos istorijoje ji reiškė viena, būtent racionalizmo, kuriam buvo prisiekę Dannhaueris, Spinoza, Chladenijus ir Meieris, žlugimą[4]. Tai, ką pateikė Kanto grynojo proto kritika, nepaisant gamtą konstituojančios grynojo intelekto galios iškėlimo, vis dėlto buvo proto nužeminimas. Pamatinė racionalizmo prielaida juk buvo ta, kad, nors ir baigtinis, žmogaus protas vis dėlto pajėgus padedamas savo mąstymo pažinti logišką ir taisyklėms paklūstančią pasaulio struktūrą. Už tai atsakingas buvo pirminis principas (*nihil est sine ratione*), glūdintis mūsų sieloje. Iš jos, t. y. iš mūsų proto principų esančios atskleistinos proto tiesos (*vérités de raison*, sakė Leibnizas tuometine vokiečių kalba) *a priori.* Taigi dėl aplinkybės, kad pirminis principas kyla iš *mūsų* intelekto, Kantas padaro išvadą, kad jo įsteigiamoji tiksliau, suieškotoji tvarka galioja vien tik fenomenų

[2] F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, S. 75.

[3] P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, S. 136.

[4] Mažiau tūžmingo kantiškosios revoliucijos pateikimo vardan tebūnie nurodyta į mūsų ankstesnį tyrinėjimą *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris, 1989.

pasauliui, daiktų, kaip jie mums pasirodo ir kaip mes juos ištyrinėjame. Daiktų pačių savaime pasaulis nuo šiol atsitraukia kaip visiškai nepažįstamas. Šioje fenomenų ir daiktų pačių savaime perskyroje glūdi viena slaptųjų Romantizmo ir nuo to laiko hermeneutiką ištikusio pakilimo šaknų. Jei kiekviena prieiga prie pasaulio, o mūsų atveju – prie teksto, įvyksta subjektyviai aiškinant prasmę arba išreiškiant nuomonę, tai šis subjektas turi būti išeities taškas esminiu siekiančiam būti filosofiniam apmąstymui. Pavyzdžiui, subjekto lygiu, būtina klausti, kaip ir ar moksliniame *sive* hermeneutiniame ieškojime galima pasiekti objektyvumą. Šiuo požiūriu Schleiermacherio apibrėžimas hermeneutikos kaip *supratimo* meno teorijos įkūnys tam tikrą naujumą. Tačiau jo atsiradimo prielaida yra nutraukti ryšiai su beprobleme, grynai racionalia prieiga prie pasaulio.

Šioje vis labiau nuo pasaulio atitrūkstančio subjekto situacijoje pirmiausia magiškai sužavėjo graikiškos dvasios pavyzdys, kurio iškėlimas susijęs su Goethe's, Schillerio ir Winckelmanno vardais.[5] Kanto dialektikai apkarpius žmogiškojo proto autarkiją, pasirodė privalu vėl pažadinti menamai gyvenimą gražinančią bei malonią heleniškąją dvasią. Esant šiai padėčiai, suprantama, nebeturėjusiai nieko bendra su Kantu, „idealistinė" hermeneutika iškėlė sau uždavinį pagelbėti šiai graikiškai dvasiai užgimti iš naujo. Tai, ko gero, yra bendriausias vardiklis ankstyvųjų romantinių pastangų, aptinkamų tokių skirtingų autorių kaip Friedrichas Astas ir Friedrichas Schlegelis darbuose, kurie neliko nepadarę įtakos Friedrichui Schleiermacheriui.

1808 m. Schellingo mokinys Astas galėjo paskelbti veikalą pavadintą „Gramatikos, hermeneutikos ir kritikos pagrindai",

[5] Plg. P. Szondi, *op. cit.*, S. 135–136.

kuriame besąlygiškai buvo siekiama „intuicijos (*Ahndung*)" būdu atgauti Antikoje ir visoje istorijoje pasireiškusios dvasios vienybę. Apšvietai toks aferistinis uždavinys hermeneutikos pavadinimu dar būtų buvęs neįsivaizduojamas. Astas remiasi tapatybės filosofijos išvada, kad be pirminio viso, kas dvasiška, vienumo būtų neįmanomas joks supratimas.[6] Bet koks supratimas yra save visur iš naujo pažįstanti dvasia, ir šiai dvasiai nėra nieko svetimo. Tačiau norint hermeneutiškai suvokti šį dvasiškumą, reikia pradėti nuo Antikos dvasios žinojimo. Astas paaiškina taip: „Todėl *hermeneutikos* arba *egzegetikos* (ἑρμηνευτική, ἐξηγητική, taip pat vadinama ἱστορική: *enarratio auctorum* iš Quintil. Inst. Orat. I, 9.1.) pradinė sąlyga yra Antikos *supratimas* apskritai, visų jos išorinių ir vidinių aspektų, ir tuo jos grindžia Antikos rašytinių darbų *paaiškinimą*."[7]

Asto užmojis, žinoma, yra, universaliai matuotas, nes kalbama juk apie vienos, tapačios visose savo iš Antikos kilusiose apraiškose, dvasios hermeneutinį savęs supratimą. Šiame kontekste hermeneutiniam mokymui apie *scopus*, pagal kurį kiekvieną vietą reikią paaiškinti iš jos užmanymo ir konteksto, suteikiama papildomo naujo reikšmingumo: kiekvienas paskiras pasakymas dabar privalo būti suvokiamas iš dvasios visumos. Taip jau Melanchtono pateikta „hermeneutinio rato" idėja, kaip ji bus vėliau pavadinta, įgyja, ko gero, pirmą ir drauge universaliausią išraišką: „Pagrindinis bet kokio supratimo ir pažinimo dėsnis yra iš atskirybės išgauti visumos dvasią ir iš visumos suvokti atskirybę."[8] Šis „pagrindinis dės-

[6] F. Ast, *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut, 1808, § 70 (plg. ištrauką in: H.-G. Gadamer, G. Boehm, 1977, S. 112).

[7] *Ibid.*, § 71 (Gadamer/Boehm, S. 113 ir t.).

[8] *Ibid.*, § 75 (Gadamer/Boehm, S. 116).

nis" ateities hermeneutikai veikiau iškels bendrą problemą ir skatins savęs paklausti, *kaip* gi galima visumą išgauti iš atskirybės, ir ar išankstinis visumos numanymas neturi žalos atskirybės suvokimui. Astui šis dėsnis dar yra grynai aprašomojo pobūdžio: viena yra suprastina per kita, ir atvirkščiai. Nė viena jų nėra ankstesnė už kitą, abi abipusiškai sąlygoja viena kitą ir yra „vienas harmoningas gyvenimas".[9] Šiai harmonijai tapus problemiška, čia aptinkama hermeneutinio rato teorija taps lemiamu vėlesnės hermeneutikos nesantaikos obuoliu. Astui ji reiškė tik savaiminę suprantamybę, kad kiekvieną raidę reikią grąžinti prie už ją aukštesnės dvasios.

Ilgai nedokumentuota liko Schlegelio hermeneutikos samprata. Ji užfiksuota 1796–1797 m. sudarytuose filologiniuose sąsiuviniuose, kurie tebuvo publikuoti 1928 m., o nuo 1981 m. prieinami filologinio-kritinio leidimo pavidalu. Nežinomus XIX a., juos čia paminėti verta, nes daugiau nei tik tikėtina, kad Schleiermacheris žinojo apie jų buvimą.[10] Jų užrašymo metu Schleiermacheris ir Schlegelis gyveno tame pačiame name ir buvo sumanę bendrai versti Platoną, ką vėliau Schleiermacheris įgyvendino vienas.

Šlėgeliškų meditacijų pagrindinis siekis buvo parengti filologijos filosofiją, tiksliau, filologijos filologiją. Iš Kanto

[9] *Ibid.* Apie šios rato teorijos kelius praskinančią funkciją plg. W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 657–9.

[10] Friedricho Schlegelio „Filologijos filosofija" su Josefo Körnerio įvadu, publikuota in: *Logos* 17 (1928), S. 1–72. Dabar pavadintas *Zur Philologie* in: *Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 16, 1981, S. 33–81. Apie tai, kad Schleiermacheris žinojo apie šiuos sąsiuvinius žr. H. Patsch, „Friedrich Schlegels 'Philosophie der Philologie' und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik. Zur Frühgeschichte der romantischen Hermeneutik", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63 (1966), S. 432–474. Toliau plg. mokslingus Dilthey'aus samprotavimus apie Schlegelį in: *GS*, XIV/1, S. 670–677.

metafizikos kritikos sąlygotos filosofinio proto savigriovos, sekė, kad filosofiją atnaujinti gali tik filologinė savivoka. Schlegelis orientuojasi pagal klasikinį filologijos skirstymą į gramatiką, kritiką ir hermeneutiką. Gramatika nustatoma esanti pagrindu. Kritikos ir hermeneutikos santykis atsiskleidžia esąs kiek antinomiškas, ką mes buvome palietę anksčiau: idant teisingai suprastume, turime disponuoti kritiniais tekstų leidimais, tačiau jiems parengti jau prisireikia hermeneutikos.

Toks svyravimas ir antinomijų mąstymas nėra netipiškas Romantizmui ir, žinoma, Schlegeliui. Aišku, kad metodologinė filologijos savivoka priešais akis turi Antikos pavyzdį. „Kritinė ir hermeneutinė veikla jau suponuoja istorinį tikslą“. Jei hermeneutika kada nors norės būti užbaigta, jai prisireiks istorinių Antikos žinių.[11] Tačiau kaip konkrečiai susiklosto hermeneutikos santykis su antikine filologija? Keblu išgryninti realią programą iš labai bendrais bruožais apmestų Schlegelio škicų. Atrodo, jis įsivaizduoja tokią „filosofinę hermeneutiką“[12], kuri būtų pajėgi dirbtinai suformuoti pavyzdinį Antikai būdingą tobulumą. Ji mėgintų tai, kas buvo jos intuityvus gebėjimas, perduoti sisteminei meno teorijai kaip naujai filologijos metodo teorijai. Kitaip tariant, turi būti pasiektas supratimo savęs supratimas, kuris pasimokytų iš klasikų pavyzdžio, nes „Antika yra filologinio meno arena.“[13]

Jei mes teisingai suprantame, šitaip Schlegelis gina gali-

[11] F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, Bd. 16, S. 38 [III, 49].

[12] Plg. programiškai, tačiau ir simptomiškai netikrumo paženklintą sakinį in: *KA*, Bd. 16, S. 69 [IV, 93]: „Netgi hermeneutikos filosofija veikiausiai turėtų sparčiai pažengti priekin. Ji, ko gero, yra atskiras mokslas, panašiai kaip gramatika. Ar tai nėra veikiau menas? – Jei tai yra menas, tai taip pat yra ir mokslas.“

[13] *KA*, Bd. 16, S. 37 [III, 25].

mą universalią pokantinės hermeneutinės teorijos funkciją, tuo metu skubiai suformuotiną supratimo meną sugrąžindamas atgalios prie „išbandyto“ klasikinio Antikos modelio. Atitrūkęs nuo pasaulio ir vis labiau svyruojantis hermeneutinis subjektas tampa romantiniu: jis atsigręžia į Antiką, siekdamas apgraibomis išžvalgyti dirbtines savo elgesio taisykles. Taigi esminis šiam romantiniam požiūriui yra pamatinis subjekto netikrumas, taigi jo priklausomybė nuo ankstesnių tradicijos laimėjimų. Pagrindinis šlėgeliškojo pasaulio bruožas yra bendras nesuprantamumas, kurio galioje visąlaik lieka baigtinis subjektas. Suprasti visuomet drauge reiškia nesuprasti, nes pasakymo atgalinis vertimas į tai, kas suprantama visuomet yra lydimas tam tikro nuokrypio.[14] Iš tiesų, niekuomet visiškai nepavyks suprasti tai, kas genialu (o apie tai Schlegelis veikiausiai ir kalba), jei suprasti reiškia sugrąžinti prie to, kas žinoma ir įprasta.

Schlegelis yra romantinės hermeneutikos pramatytojas ir atstovas jau tuo, kad jis savo hermeneutinių pažiūrų nepateikė jokiu sisteminiu pavidalu – ši nesėkmė tarsi buvo užprogramuota jo koncepcijoje. Jo romantizmo pagrindimas neabejotinai paveikė Schleiermacherį (1768–1834), kai šis pamatinį subjekto netikrumą rengėsi įtraukti į visuotinę supratimo meno teoriją.

[14] Plg. E. Behler, „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?“, in: E. Behler, J. Hörisch (Hrsg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1988, S. 141–160. Plg. taip pat Schlegelio 1800 m. straipsnį „Apie nesuprantamumą“.

2. Schleiermacherio klaidingo supratimo universalizavimas

Nuo pedagoginės veiklos Halėje pradžios 1805 m. iki pat mirties 1834 m. Friedrichas Schleiermacheris intensyviai svarstė hermeneutikos klausimus. Vis dėlto įžymusis, 1809 m. į Berlyną pakviestasis teologijos profesorius ir Platono vertėjas nepateikė spausdinimui subrandinto savo hermeneutinės teorijos aptarimo. Vertą viešumos jis manė esant nebent savo meistrišką, bet vis dėlto kiek įnoringą 1829 m. rugpjūčio 13 dieną akademijoje skaitytą paskaitą „Apie hermeneutikos sąvoką, remiantis F. A. Wolfo nuorodomis ir Asto vadovėliu", kur jis polemizuoja su savo filologiniais mokytojais, kurių įtaka jo hermeneutikai, nepaisant to, įvertintina kaip antrinė. Šleiermacheriškos hermeneutikos poveikis kildintinas tik iš leidimo, kurį 1838 m. iš rankraštinio palikimo ir paskaitų užrašų sudarė jo mokinys Friedrichas Lücke („Hermeneutika ir kritika, konkrečiai taikant jas Naujajam Testamentui"). Lücke, nedalyvavęs Schleiermacherio hermeneutikos paskaitose[15], rengdamas savo konspektinį leidinį aptiko plačią medžiagą, nes tarp 1805 ir 1832 m. Schleiermacheris skaitė devynis hermeneutikai skirtus paskaitų kursus. 1805 m., savo teologinės pedagoginės veiklos pradžioje, jis, pagal pietistinio J. A. Ernesti vadovėlio pavyzdį, tesiūlė tik „*Hermeneutica sacra*". Nuo 1809/1810 m. jis jau skaitė paskaitas apie „visuotinę hermeneutiką".[16] Lygiagrečiai paskaitoms, kai ku-

[15] Čia ir toliau plg.: W. Virmond, „Neue Textgrundlagen", in: *Schleiermacher-Arciv*, I (1985), S. 575–590.

[16] Šių ligi šiol nežinomų paskaitų konspektas neseniai išleistas: „Friedrich Schleiermachers „Allgemeine Hermeneutik" von 1809/10" (hrsg. von W. Virmond), in: *Schleiermacher-Archiv*, I (1985), S. 1269–1310. Čia, greta jau turimų Lücke's, Kimmerle's ir M. Franko leidimų, pateikiama labai šviežia Schleiermacherio hermeneutinio projekto santrauka.

riuos hermeneutinius apmatus jis užrašė sąsiuviniuose, akivaizdžiai ketindamas juos išleisti. Vis dėlto ši publikacija, kurios jam taip ir nepavyko įgyvendinti, buvo tvirtai suplanuota nuo 1805 m.[17]

Nelengva nustatyti, kokios šios nedrąsos publikuoti šaknys. Žinoma, jos glūdi ne ten, kad jis hermeneutiką būtų laikęs antraeiliu užsiėmimu greta teologinio darbo. Nuolatinis triūsas prie hermeneutikos dalyko ir apmatų liudija priešingai. Žinoma, atsakingą dėl jos išplėtojimo stygiaus galima tarti esant Schleiermacherio „nelauktai ankstyvą mirtį“[18] (jam vis dėlto buvo 66-eri). Ko gero, arčiau tiesos yra spėjimas, kad Schleiermacheris kaip tikras romantikas (ir hermeneutikas!), niekada nebuvo visiškai patenkintas savo apmatais, ar veikiau jų išraiška. Tai patvirtina nuolatinis terminologijos ir pagrindinių temų nestabilumas iš esmės pastovioje bendroje koncepcijoje, kėlęs daug rūpesčių Schleiermacherio ir hermeneutikos tyrinėtojams. Čia svarbiausia gali būti tik kaip tokia labai įtikinama bendra idėja ir jos pažymėta hermeneutikos naujoji pradžia.

Kalbėti apie naują pradžią jau reiškia tam tikra prasme sugundyti bei iš dalies netinka Schleiermacherio atveju.[19] Kadangi jis iš principo remiasi ankstesniąja hermeneutika, savosios hermeneutikos pradžioje paaiškindamas, kad „kiekvienas supratimo veiksmas yra šnekėjimo veiksmo apgręžimas, kuriam įvykus turi būti suvokta, koks mąstymas sudaro šne-

[17] Plg. W. Virmond, *op. cit.*, S. 576.

[18] M. Frank, *Einleitung zu F. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik*, 1977, S. 57.

[19] Taip visai pagrįstai rašo: W. Hübener, „Schleiermacher und die hermeneutische Tradition“, in: *Schleiermacher-Archiv*, I, 1985, S. 565: „Dėl beveik visiško hermeneutinės tradicijos nepaisymo istoriografijoje, Schleiermacheriui skirtoje literatūroje nesunkai išlieka paprotys akcentuoti jo pirmakartiškumą.“

kos pagrindą".[20] Jei tariama, kad „kiekviena šneka [remiasi] ankstesniu mąstymu"[21], tai nėra abejonės, kad pagrindinis supratimo uždavinys yra posakį sugrąžinti prie jį įkvepiančio norėjimo pasakyti: „Bus ieškoma mintyse to paties, ką norėjo išreikšti šnekantysis."[22]

Tai, ką siekiama suprasti, yra šnekos,[23] t. y. kitybės arba to, kas pamąstyta, išraiškos, prasmė. Tad supratimas neturi jokio kito objekto kaip tik kalbą. Todėl garsiame Schleiermacherio pasakyme, Gadamerio pasitelktame kaip „Tiesos ir metodo" paskutiniosios dalies *motto*: „Visa tai, ko reikia hermeneutikai, tėra kalba."[24] Šis pagrindinis reikalavimas Schleiermacheriui turi ypatingą, architektoninę prasmę. Kalbą galima nagrinėti dvejopu būdu. Viena vertus, kaskart aiškintina kalba yra fragmentas esamos bendrijos kalbos vartosenos totalume. Tai yra, kiekviena kalbinė išraiška paklūsta iš anksto duotai sintaksei arba vartosenai ir šiuo požiūriu yra kažkas antindividualaus. Hermeneutikos dalį, nagrinėjančią šį aspektą, Schleiermacheris pavadina interpretacijos „gramatine puse"[25]. Jai privalu išraišką paaiškinti pagal bendrą esamo kalbinio totalumo sąryšį. Tačiau išraiška nėra tik anonimiška iš principo antindividualios kalbos perteikėja, ji taipogi yra individualios sielos liudijimas. Žmonės nevisada galvoja tą patį, sakydami tuos pačius žodžius. Jei būtų taip, tai turėtume „tik gramatiką".[26] Hermeneutika, nenorinti ištirpti gramatikoje, kaip kad rodytų mūsų septintojo dešimtme-

[20] *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 76.
[21] *Ibid.*, S. 78.
[22] F. Schleiermacher, *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, S. 1276.
[23] *Ibid.*, S. 1276: „Uždavinys yra iš kalbos suprasti šnekos prasmę."
[24] *Hermeneutik*, hrsg. von H. Kimmerle, Heidelberg, 1959, S. 38.
[25] *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, S. 1276.
[26] *Ibid.*

čio struktūralizme pasireiškusi tendencija, turi atsižvelgti į kitą, individualesnę, interpretacijos pusę. Šis antrasis, visų pirma hermeneutikai vieningą formą suteikiantis uždavinys, yra „techninės“ interpretacijos uždavinys. Techniškumas čia veikiausiai reiškia tai, kad interpretatorius siekia suprasti *specialų* meną, kurį autorius panaudojo viename savo tekstų. Akivaizdu, čia peržengiamas grynai sintaksinis požiūris į kalbą link to, ką kalba iš tikro nori pasakyti. Taikomasi į dvasios supratimą, kalbą išlukštenantį iki ją išauginančios sielos. Todėl vėliau Schleiermacheris šią interpretacijos pusę galėjo pavadinti „psichologine“.[27]

Schleiermacherio visuotinė hermeneutika išsišakoja į du uždavinius, taigi į dvi dalis: gramatinę ir techninę, tiksliau psichologinę. Gramatinė nagrinėja kalbą pagal jos vartosenos totalumą, techninė-psichologinė suvokia ją kaip vidujybės išraišką. Tačiau hermeneutika siekia būti „meno teorija“ – šį žodžių junginį Schleiermacheris apaugina naujomis antrinėmis reikšmėmis, nes hermeneutikai vis labiau priskiriamas uždavinys „dirbtinai“ suformuoti supratimo veiksmą (tai daug kuo primena Schlegelį). Dėl to reikšminga yra Schleiermacherio *laisvesnės* ir *griežtesnės* interpretacijos praktikos perskyra kartu žyminti dvi iš principo skirtingas hermeneutikos paskirties apibrėžtis. Laisvesnė (įprasta ligtolinėje hermeneutikos istorijoje) praktika remiasi tuo, „kad supratimas kyla pats iš savęs ir kad jo tikslas yra išreikštas negatyviai: privalu išvengti klaidingo supratimo.“ Nėra abejonės, kad čia Schleiermacheris turi galvoje klasikinę vietų hermeneutiką, siekusią vien tik pateikti instrukcijas *tamsių*

[27] Apie dalyką nedaug keičiančią terminijos kaitą, bei dėl to kylantį interpretatorių sumišimą žr.: H. Birus, „Schleiermachers Begriff der „Technischen Interpretation““, in: *Schleiermacher-Archiv*, I (1985), S. 591–600.

vietų iššifravimui. Pats Schleiermacheris, priešingai, kelia griežtesnės praktikos tikslą, kuri turėtų remtis tuo, „kad klaidingas supratimas kyla pats iš savęs, o supratimo reikia siekti ir ieškoti kiekviename taške".[28]

Šioje perskyroje pasireiškia Schleiermacherio hermeneutinio išeities taško originalumas. Tai, kas nuo šiol vadinama „laisvesne" praktika, sutapatinama su nemenišku, taigi grynai intuityviu supratimu.[29] Žinoma įprastai besiskleisdamas supratimas, yra nemeniškas, tai yra neproblemiškas sau. Tradicinės hermeneutikos požiūriu, viskas suprantama teisingai ir sklandžiai, kol nesusiduriama su prieštaravimu.[30] Hermeneutikos prisireikia tik tada, kai nebesuprantama. Anksčiau pirminis arba įgimtas dalykas buvo suprantamumas, o nesupratimas veikiau išimtinis atvejis, kuriam reikėjo specialios hermeneutinės pagalbos. Schleiermacheris apverčia aukštyn kojomis šią „naivią", periferinę perspektyvą ir daro prielaidą, kad klaidingas supratimas yra pamatinis faktas. Tik pradėjęs stengtis suprasti hermeneutas saugojasi galimo klaidingo supratimo. Taigi supratimas atlikdamas kiekvieną savo žingsnį turi elgtis meniškai. „Hermeneutikos veikla turėtų prasidėti ne tik tada, kai supratimas tampa netvirtas, o ir nuo pačios pradžios, kai imamasi sumanymo suprasti šneką. Nes supratimas paprastai tik tuomet tampa netvirtas, kai jis jau anksčiau yra buvęs užleistas."[31]

Šią griežtesnę praktiką ir ketina pradėti Schleiermacheris savąja hermeneutika. Tad Schleiermacheris aiškiai reikalau-

[28] *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 92; *Hermeneutik*, hrsg. von H. Kimmerle, S. 29–30.

[29] Plg. W. H. Pleger, *Schleiermachers Philosophie*, Berlin–New York 1988, S. 173–174; dar M. Potepa, „Hermeneutik und Dialektik bei Schleiermacher", in: *Schleiermacher-Archiv* I (1985), S. 492.

[30] Plg. W. Virmond, *Neue Textgrundlage*, S. 582.

[31] *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, S. 1272.

ja: „Hermeneutinės taisyklės turi būti labiau metodas (*mehr Methode*)."[32] Šis „labiau metodas" yra bemaž moderniosios, Schleiermacherio įvedamos hermeneutikos devizas. Šitaip supratimo menas įgyja pabrėžtinai rekonstrukcinę funkciją, besiremiančią klaidingo supratimo problematikos universalizavimu. Ji yra persmelkta tos subjekto sampratos, kurią mes buvome aptikę jau aptardami Schlegelį. Pokantinis protas, kurio pažinimo reikalavimas buvo suproblemintas, tapo iš pagrindų nestabilus, kadangi jam atsivėrė ribotas, perspektyvus, hipotetinis jo mėginimų suprasti pobūdis. Ateityje pradžios taškas turės būti klaidingo supratimo pirmumas. Ši supratimo sudedamoji dalis iš tiesų gali būti universalizuota: kada iš tikrųjų galima tvirtinti dalyką suvokus iki galo? Kiekvieną kartą suprantant, net ten, kur, atrodo, pasiseka, nėra negalimas klaidingo supratimo likutis. Schleiermacheris prie to prieina universalizuodamas tą pernelyg žmogišką patyrimą, kad, kaip tai vadinosi 1829 m., „nesupratimas niekuomet nesirengia išnykti visiškai".[33]

Todėl jis hermeneutikos arba supratimo – tik dabar abu terminai gali tapti griežtai identiški – pamatinį veiksmą turi įvertinti kaip rekonstrukcinį. Idant iš tiesų suprasčiau šneką, t. y., kad pašalinčiau visuomet gresiantį klaidingo supratimo pavojų, turiu sugebėti iš pagrindų rekonstruoti kiekvieną jos dalį taip, tartum aš būčiau jos autorius. Supratimas susijęs ne su prasme, kurią aš įdedu į dalyką, tačiau su prasme, kokia ji pasirodo esanti iš rekonstruotino autoriaus stovėjimo taško. Šis hermeneutinis teisingumas objekto atžvilgiu Schleiermacherį atveda prie tokios uždavinio formuluotės: „iš pradžių šneką suprasti taip pat gerai, o po to – geriau,

[32] *Hermeneutik und Kritik*, S. 84.

[33] F. Schleiermacher, „Über den Begriff der Hermeneutik", in: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 328.

negu jos autorius", – tai pirmiausia Kanto vartota formulė, kuria Schleiermacheris remiasi visuose savo hermeneutikai skirtuose tekstuose.[34] Geresnio supratimo tikslą galima suvokti tik kaip optimalų reikalavimą, nes taip formuluojant nurodoma į „neužbaigiamą uždavinį", kaip dažnai pabrėžia Schleiermacheris. Nors imperatyvas geriau suprasti ir gali pasirodyti kiek perdėtas, vis dėlto jis, dėl klaidingo supratimo potencialaus universalumo, privalo būti suprastas tik kaip nurodymas nepaliaujamai interpretuoti toliau.[35] Kadangi niekada negali būti visiškai tikras dėl savo supratimo, reikia kaskart ir iš naujo siekti įsigilinti į dalyką. Geresnis supratimas kaip nepasiekiamas supratimo telas liudija apie paskatą, kuri glūdi tame, kad niekada nesuprantame tobulai, tad visuomet apsimoka giliau panagrinėti tai, ko prasmę reikia išaiškinti.

Vis dėlto kyla klausimas, ar čia išgvildentam dalykui pakankamas yra pavidalas „meno teorijos", siekiančios įgyvendinti griežtai rekonstruojančio interpretavimo praktiką. Schleiermacheris pats pateikė kai kuriuos kanonus ir taisykles, pirmiausia gramatinei hermeneutikos pusei. Tačiau jis visada suvokė, kad nėra jokių taisyklių pačioms hermeneutinėms taisyklėms taikyti.[36] Nors jis pasiūlė visuotinius inter-

[34] *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 94, 104; „Über den Begriff der Hermeneutik", *op. cit.*, S. 325; *Allgemeine Hermeneutik von 1809/10*, S. 1308. Formulės priešistorę žr.: O. F. Bollnow, „Was heisst einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?" (1940), in: O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I, Freiburg–München, 1982, S. 48–72.

[35] Plg. W. Hinrichs, „Standpunktfrage und Gesprächsmodell. Das vergessene Elementarproblem der hermeneutisch-dialektischen Wissenschaftstheorie seit Schleiermacher", in: *Schleiermacher-Archiv*, I (1985), S. 529.

[36] Plg. *Hermeneutik und Kritik*, S. 81, 360. Plg. t. p. M. Frank, „Partialität oder Universalität der 'Divination'", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 58 (1984), S. 249, kaip ir W. H. Pleger, *op. cit.*, S. 186.

pretacijos „metodus", kurie iš esmės išdavė jį atnaujinant senosios hermeneutikos tradicijos taisykles, antai reikalavimą vietas paaiškinti pagal jų kontekstą, tačiau nuosekliai išsižadėjo užtikrinti tai, kad taisyklės būtų pritaikytos arba kad jos būtų laikomos lemiančiomis. „Techninėje-psichologinėje" dalyje, aptarančioje šneką kaip individo manifestaciją, jis net kalbėjo apie interpretavimo procese būtiną „spėjimą". Jis nesiejamas su jokia dieviška inspiracija, o tik su spėjimo (*divinare*) vyksmu.[37] Kai mus likimo valiai palieka dažniausiai komparatyvistinės gramatinio prasmės aiškinimo priemonės, kai privalu imtis skaidrinti ypatingą autoriaus išraiškos būdą, gana dažnai tenka tiesiog spėti, ką autorius norėjo pasakyti.

Schleiermacheris visur (ir pagrįstai) suponuoja, kad už kiekvieno pasakyto ar parašyto žodžio esti kažkas kita, tai, kas pamąstyta, kas yra pirminis interpretavimo taikinys. Tačiau tai, kas pamąstyta, pasireiškia tik žodžiais. Todėl galų gale tai galima tik atspėti. Tad Schleiermacheris vis daugiau reikšmės hermeneutikoje teikė spėjančiajam supratimui. Taigi jis galėjo būti pats save kiek „klaidingai supratęs", kai jis savo hermeneutikos koncepciją įrėmino į taisyklėmis besiremiančios meno teorijos („labiau metodas") programą. Mat jis kaip niekas kitas aštriai juto to, kas metodizuotina ribas ir jausmu paremto spėjimo būtinumą interpretacijos karalijoje. Galbūt todėl jis susilaikė nuo savo hermeneutikos skelbimo meno teorijos pavidalu?

[37] Plg. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M., 1977, S. 313 ir t.

3. Hermeneutikos apribojimas psichologija?

Atsižvelgiant į tai, kad dar neturime pilnų šaltinių, tebėra rizikinga samprotauti apie šleiermacheriškos hermeneutikos raidą. Tačiau vis dėlto iš esmės Schleiermacherio tyrinėtojai nėra visai neteisūs, jo vėlesniuose darbuose surasdami psichologinės interpretacijos pirmenybę,[38] kuri pasireiškė ir tuo, kad techninė interpretacija buvo pervadinta psichologine. Schleiermacheriui vis labiau tapo aišku, kad grynai gramatinio aiškinimo surinktas derlius tebūtų gana kuklus. Galutinis interpretavimo tikslas šiam romantikui buvo peržengus šneką prasiskverbti į vidinį mąstymą.[39] Juk faktiškai dažniausiai yra taip, kad kurios nors vietos grynai kalbinė arba gramatinė būklė yra neproblemiška. Nesuprantama ir visuomet klaidingai suprasta gali būti būtent tai, ką rašytojas norėjo pasakyti. Todėl norima ir reikia jo šneką „interpretuoti", t. y. daryti suprantamą, sugrąžinant prie ištaros valios. Visa 1829 m. akademijoje pasakyta kalba aiškiai sako, kad „išorinę" kalbą reikia suprasti ją grįžtamai susiejant su vidi-

[38] Tai yra pagrindinė tezė: H. Kimmerle, *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhang seines spekulativen Denkens*, Diss. Heidelberg, 1957. Kiek mes žinome, nėra buvę iškelta triuškinamų argumentų prieš šį raidos pagrindinės krypties modelį, kurį neseniai patvirtino M. Potepa (*op. cit.*, S. 494) ir H. Birus (*op. cit.*). Tik diskutuotina, ką čia reikėtų suprasti esant „psichologiška".

[39] Čia Schleiermacheris jautėsi įsipareigojęs retorikos tradicijai, kurią tačiau užmarštin nugramzdins XIX ir XX a. metodologizmas: „Hermeneutikos ir retorikos abipusė priklausomybė reiškiasi tuo, kad kiekvienas supratimo aktas yra šnekėjimo akto apgręžimas, kurio metu turi tapti įsisąmoninta tai, koks mąstymas yra šnekos pagrindas" (*Hermeneutik und Kritik*, S. 76). Šiuo požiūriu ne visai teisinga, kartu su Gadameriu Schleiermacherio rekonstrukcijos ideale norėti matyti vien tik Naujųjų amžių mokslo pasekmę. Schleiermacheris kaip tik sekė ir ankstesnės retorikos įžvalga, kad šneka jau esanti kompozicija, tad ir konstrukcija (*dispositio*), turinti rekonstruoti supratimą.

niu autoriaus mąstymu.[40] Iš tikrųjų jokio kito prioriteto neturėjo visa ankstesnioji hermeneutikos istorija.

Tačiau vėlesnioji hermeneutika Schleiermacherio šnekėsenai prikišo tai, kad ji, atsižadėdama susietumo su prasme bei dalyku prilygsta ankstesnei hermeneutikai. Užuot išsiaiškinus prasmę arba tiesą, Schleiermacheriui tebuvę svarbu suprasti autorių ar kūrybos veiksmą. Pasak garsiausiosios Gadamerio prieštaros, Schleiermacherio nuomone interpretatorius turėtų „nagrinėti tekstus nepriklausomai nuo jų pretenzijos į tiesą, kaip grynus išraiškos fenomenus“[41]. Su tuo nesutiko daugelis Schleiermacherio žinovų, ypač M. Frankas, tačiau jie šitai darė apkaltindami visuotinai smerktinu laikytą Dilthey'aus hermeneutikos „psichologizavimą“. Jis vienintelis atidavęs balsą už interpretatoriaus įsijautimą į autoriaus sielą. Teisinga čia yra tai, kad Dilthey'us perėmė Schleiermacherio idėjas jas stipriai psichologizuodamas. Jis Schleiermacherio „varomosiomis mintimis“ laikė tai, kad interpretacija esanti kūrinio kaip gyvo autoriaus veiksmo rekonstrukcija, ir iš to sekė, kad hermeneutinės teorijos uždavinys esąs „šią rekonstrukciją pagrįsti moksliškai, remiantis produkuojančio veiksmo pobūdžiu.“[42] Vis dėlto nereikėtų elgtis taip, tartum Schleiermacheris nebūtų pats parašęs, kad „hermeneutikos uždavinys yra kuo tobuliau nukopijuoti visą rašytojo komponuojančios veiklos vidinį vyksmą.“[43] Tesvarstytina, ar pridera išorinę kalbą girdėti kaip vidinio mąstymo paskelbimą. Būtų visiškai prašauta pro šalį norint rekonstruoti tik neįsisąmonintą kompozicinį minčių gaminimo pro-

[40] Tame M. Potepa (*op. cit.*, S. 495) taikliai įžvelgia pagrindinę Schleiermacherio vėlesnės hermeneutikos motyvaciją.

[41] *WM*, S. 184 (= *GW*, I, S. 200).

[42] W. Dilthey, *GS*, XIV/1, S. 689.

[43] „Über den Begriff der Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 321.

cesą. Ši siela nieko nedomina. Tačiau ar iš tiesų paklydimas yra kalbiškumą ištyrinėti pagal jo savą, foninį ištaros turinį? Kiek mes įžvelgiame, Schleiermacherio žiūros lauke tėra vien tik *šios* vidujybės rekonstrukcija. Ar šitai reikia rimta mina atmesti kaip „psichologizavimą"? Juk taip implikuojama visai kas kita nei šnekos tiesos turinio atsisakymas. Visai priešingai, šnekos tiesos reikalavimas būtų apribotas kaip tik nepaisant šio vidinio mąstymo, kurį teikia kiekviena šneka. Prie tiesos prieinama tik tuomet, kai nusiteikiama hermeneutiškai, t. y., kai jau esama pasirengus pralaužti silpną grynai gramatinės plotmės dogmatizmą ir įžengti į žodžio sielą.

4. Dialektinis hermeneutikos pagrindas

Schleiermacherį galima apkaltinti reikalo neliečiančiu psichologizavimu tik tuomet, kai nepastebimas dialektinis, tiksliau, dialoginis, jo hermeneutikos horizontas. Dialektiką, skirtą būti aukščiausiu filosofiniu mokslu, kuriam paklūsta hermeneutika, Schleiermacheris supranta kaip susišnekėjimo (*Sichverständigens*) meno teoriją. Jos būtinybė kyla iš „tobulo žinojimo" arba Archimedo taško, neprieinamo mums, žmonėms. Savo baigtinumo akivaizdoje, mano Schleiermacheris, mes turėtume veikiau susitaikyti su tuo kad visur mąstymo srityje, kaip pakankamai aiškiai moko mokslų istorija, esama be galo daug medžiagos ginčui.[44] Tad mums lemta būti pokalbyje vienas su kitu – ir su savimi pačiais, pabrėžia Schleiermacheris, – idant pavyktų pasiekti bendrų ir tuo tarpu neginčytinų tiesų. Šios dialektinės pradinės įžvalgos, kilusios žlugus metafiziniams mėginimams atrasti galu-

[44] F. Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. von R. Odebrecht, Leipzig, 1942, § 1.5 (plg. ištrauką iš: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 419).

tinį pagrindimą, žengia koja kojon su klaidingo supratimo universalizavimu, kuris jo hermeneutiką daro ypač aktualia: iš principo klystantis individas gali atgauti savo žinojimą tik kalbėdamasis arba keisdamasis mintimis su kitais.

Hermeneutika kaip „menas teisingai suprasti kito šneką, pirmiausia užrašytą“[45], dalyvauja šioje dialoginėje žinojimo paieškoje. Norint suprasti tekstą, reikia pradėti su juo pokalbį ir taip atsidurti už to, ką jo žodžiai išsako betarpiškai: „Kas galėtų bendrauti su nepaprastai sumaniais žmonėmis, nesistengdamas girdėti tarp žodžių taip, kaip mes protinguose ir glaustuose raštuose skaitome tarp eilučių, kas nenorėtų taip pat manyti, jog vertas tikslesnio nagrinėjimo reikšmingas pokalbis, taip pat lengvai galintis tapti įvairiopai svarbia veikla, iškelianti gyvybiškai svarbių klausimų, siekianti suvokti jų vidinį sąryšį, toliau sekančia paskui visas tylias užuominas?“[46] Hermeneutika remiasi į dialoginį pagrindą: aiškinti tekstą reiškia leistis į pokalbį su juo, nukreipti į jį klausimus ir leistis jo užklausiamam.[47] Interpretacija, jei ji nenori tapti perteklinga, turi vis iš naujo peržengti tai, kas vien tik parašyta ir taip, kaip vykusiai pasakė Schleiermacheris, „skaityti tarp eilučių“. Šis menas labai panašus į pokalbio meną. Kiekvienas parašytas žodis savaime yra pasiūlymas dialogo, kurį tekstas nori užmegzti su kitu protu. Tad rašto darbų aiškintojui Schleiermacheris primygtinai pataria „praktikuotis aiškinant reikšmingesnį pokalbį“.[48] Iš tiesų neaišku, ką šis

[45] *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 71.

[46] „Über den Begriff der Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 315–316.

[47] Plg. H. W. Pleger, *op. cit.*, S. 10. Plg. toliau apie dialektikos ir hermeneutikos santykį nurodytus Potepos ir Hinricho darbus bei hermeneutikai skirtą C. von Bormanno straipsnį (*op. cit.*, S. 118).

[48] „Über den Begriff der Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, S. 316.

pokalbio menas turėtų bendra su blogu psichologizavimu.

Schleiermacheris hermeneutinio rato koncepciją įkurdina šių dialoginių rėmų viduje. Kalbėdami apie Friedrichą Astą mes matėme, kad kiekvieną paskirą dvasios išreiškimą reikia suprasti iš jo visuotinio sąryšio, iš jo visumos. Astui ši visuma galiausiai buvo visaapimanti dvasios vienovė, išsiskleidžianti pagrindinėse žmonijos epochose. Schleiermacheriui tokia idealistinė visuma yra pernelyg didelė. Jo nuomone, šią visumą galima apibrėžti kukliau, išryškinant dvi puses, atitinkančias jo hermeneutinės koncepcijos dvejopumą. Žiūrint iš gramatinės, čia objektyvia pavadintos, pusės, visuma, įgalinanti išaiškinti atskirybę, yra literatūros žanras, iš kurio ji kildintina. Tačiau žiūrint iš psichologinės arba subjektyvios pusės, atskirybė (vieta, kūrinys) traktuotina kaip „jos autoriaus veiksmas" ir paaiškintina iš „jo gyvenimo visumos".[49] Taip Schleiermacheris individą suvokia kaip galutinę siekiamybę (*Woraufhin*), link kurios turi artėti interpretacija. Šitaip jis pastebimai atsiriboja nuo savo mokytojo Asto drąsaus sumanymo „dar kartą suteikti galios"[50] ratui ir suvokti individualius pasiekimus kaip dar aukštesnės, idealistinės arba istorinės visumos grandį. Schleiermacherio atliktas hermeneutinio ratiškumo apribojimas individualaus gyvenimo totalumu yra būdingas jo pastangoms kalbiškumą suprasti kaip vidinio mąstymo emanaciją, t. y. kaip sielos mėginimą duoti žinią. Tačiau Astas ratui suteikė galios, pasitelkdamas istoriškumą, jis pramatė – labai prieštaraudamas savo idelistinei, visuotinės istorijos valiai – iškylančiojo istorizmo, kuriam viskas taps aiškintina kaip epochos išraiška, epochinį reliatyvizmą. Dabar mes atsigręžiame į universalumo reikalavimą, kurį hermeneutikai atvėrė šis naujas regėjimo būdas.

[49] *Ibid.*, S. 335.
[50] *Ibid.*

IV. Įsitraukimas į istorizmo problemas

Istorija yra žmonijos γνῶθι σαυτόν.[1]

1. Boeckhas ir istorinės sąmonės sušvitimas

Hermeneutinio rato teoriją Schleiermacheris norėjo apriboti literatūros žanro visuma bei rašytojo individualybe, idant užkirstų kelią siekiui savavališkai suteikti galios ratui, nes tai, kaip buvo įteigęs Astas, jau nebėra kontroliuojama. Nors rato vaizdinys ir sukelia vengtinos „fallacy" idėją, iš esmės jis remiasi loginiu pagrindu: koherencijos reikalavimas nurodo atskirybę suvokti tik sąryšingume su visuma, į kurią ji įsijungia. XIX a. ši koherentiška visuma buvo įpavidalinta esamosios epochos istorinio sąryšingumo. Pagrindinė doktrina to, kas nuo tada vadinama istorizmu, o kartkartėmis – reliatyvizmu, yra ta, kad kiekvieną paskirą reiškinį reikia suvokti iš jo epochos konteksto. Tai nereiškia, kad mūsų laiko kriterijus reikia taikyti svetimam amžiui; atvirkščiai, kad istorinius faktus būtina veikiau aiškinti imanentiškai, o ne suvokti kaip *savo* laiko rodiklius. Šis istorizmas, kurį nuo tol praktikavo kiekvienas mokslininkas, vis dėlto paklūsta elementarioms pastangoms būti nešališkam istorinių fenomenų atžvilgiu. Tačiau jis iškelia labai opius epistemologinius klausimus: jei

[1] J. G. Droysen, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte,* hrsg. von R. Hübner, München, 7: 1937 (Pakart. leid.: Darmstadt, 1977), S. 267.

kiekvieną epochą reikia paaiškinti iš jos pačios, tai veikiausiai turėtų galioti ir mūsiškei. Mūsų turimas ankstesniųjų epochų vaizdas taip pat turėtų būti paaiškinamas iš mūsų nūdienos konteksto, tačiau drauge ir sureliatyvinamas. Net mūsų epocha tėra viena tarp kitų. Kaip dabar yra galimas pusiau griežtas mokslas apie istorinius dalykus? Einant toliau, kaip visuotinai pripažinto istorizmo sąlygomis yra gintina įpareigojančios ir kartu nesureliatyvinamos tiesos idėja? Ar viskas išsisklaido esamo laikinio sąlygotumo perspektyvinėje visumoje? Kaip galima išeiti už mūsų istoriškumo hermeneutinio rato, jei tai apskritai galima? Tokie yra pagrindiniai istorizmo rūpesčiai.

Tuo tarpu galima lengvai įžvelgti, kodėl būtent hermeneutika, supratimo mokslas, atrado su jais sąlytį. Atsparos taškas čia veikiausiai buvo romantinė įžvalga apie nesunaikinamą individualumo netikrumą, kurią Schleiermacheris privedė netgi prie klaidingo supratimo universalizavimo. Kaip matyti, Schleiermacheris vis dėlto dar nemanė, kad šis netikrumas atsirado pirmiausia dėl epochoms būdingo supratimo sąlygotumo. Istorizmo problemos, kokios jos yra žinomos mums, jam beveik nerūpėjo. Ko gero, tai, kad jai grėsė nuolatinio klaidingo supratimo pavojus, nulėmė tiesiog subjektyvybės metafizinis arba monadinis izoliuotumas o ne jo atmestoji pažiūra, kad kiekvienas paskiras reiškinys rekonstruotinas iš jo epochos sąryšingumo. Istorizmo sušvitimas suponuoja kaip tik kitą patirtį.

Bet juk XIX šimtmetis buvo ne tik Romantizmo amžius, jis išgyveno ir mokslo bei metodologijos (kurią mes čia suprantame kaip filosofinį mokslo pagrindų apmąstymą, tiksliau, filosofijos redukciją į jį) triumfą. Atrodė, kad modernių, matematinių-fizikinių mokslų, kaip tik XIX a. išsilaisvinusių iš filosofijos globos, triumfo žygis tikrai pagelbėjo įsitvirtinti

prielaidai, kad vis dėlto yra galimas visuotinai galiojantis mokslas ir tiesa. Ji, šiaip ar taip, buvo neproblemiška gamtos mokslams, kurių pagrindus atkasė Kanto „Grynojo proto kritika". Metodologinio XIX a. svarstymams, paskatintiems naujos istorizmo problematikos, teliko tik išburti „Istorinio proto kritiką" istoriškam pasauliui. Taigi buvo numatyta, prisidengus šiuo metodologiniu klausimo apie istorinio pažinimo objektyvumo sąlygas apdaru, mūsų istoriškumą galėsiant išeiti už hermeneutinio rato.

Šie klausimai dar nedaug terūpėjo Schleiermacheriui. Jo hermeneutinės įžvalgos davė metodologinių vaisių tiktai dėka Augusto Boeckho „Filologinių mokslų enciklopedijos ir metodo teorijos". Čia kalbama apie paskaitas, kurias Berlyne 1809–1865 m. dvidešimt šešis semestrus skaitė Antikos tyrinėtojas Boeckhas (1785–1867) ir kurių pagrindas buvo 1809 m. parašytas sąsiuvinis. Beveik nėra abejonių, kad jas lemiamai paveikė Lücke's išleista Schleiermacherio hermeneutika. Boeckhas tai pripažįsta pats: „Schleiermacherio idėjos, kuriomis pasinaudoju savo aptarime, paimtos ne iš šio veikalo, o iš anksčiau žinotų, bet vyksta taip, kad aš nebegaliu atskirti to, kas sava ir kas svetima."[2] Boeckhas, kaip žinia, pagilina pamatinę Schleiermacherio intuiciją, pirminį filologijos uždavinį suprasdamas kaip „pažinimą to, ką produkuoja žmogaus dvasia, t. y. kas pažinta"[3]. Kitaip nei filosofija, filologija yra ne produktyvi, o reproduktyvi ir rekonstruojanti. Pažinimą to, kas pažinta, Boeckhas terminologiškai suvokia kaip „supratimą". Tačiau suprantame visuomet jau tai, kas pažinta, tiksliau: pažinimo išreiškimą tam tikra ἐρ-

[2] A. Boeckh, *Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*, hrsg. von E. Bratuscheck, 1877, Leipzig, 2: 1886 (Pakart. leid. Darmstadt, 1977), S. 75.
[3] *Ibid.*, S. 10.

μηνεία, per kurią „įpavidalinamos žmonių mintys"[4] Taigi hermeneutiškai veikiant yra svarbu suprasti, t. y. rekonstruoti, šią ἑρμηνεία, pažinimo nuosėdas.

Boecho pateiktoje pažinimo iš naujo tai, kas jau pažinta, formulėje hermeneutiškai įžvalgu tai, kad nurodoma į nuolatinį tolesnį tyrimą, gilesnį skverbimąsi į žodį, ir tai yra kiekvienos hermeneutikos siela: „Ištyrinėti pasakytą arba parašytą žodį yra pats pirminis filologinis instinktas"[5] Iš to galima suprasti, kad ženklai ir simboliai, kuriais perteikiamas pranešimas, simbolizuoja tik vieną dalį, tiksliau baigiamąjį aspektą, to, ką pažino rašytojas. Taigi neturėtų stebinti, kad Boeckhas atnaujina Schleiermacherio išvestą autoriaus geresnio supratimo formulę. Paprastai autorius produkuoja neįsisąmonindamas, o interpretatorius negali nereflektuoti išraiškoje sudėtą tai, kas pažinta, norėdamas iškelti aikštėn nepasakytąjį turinį. Apskritai iš Schleiermacherio koncepcijos, kuri jam pirmiausia buvo patikėta žodžiu, Boeckhas perima labai daug. Palyginti su Schleiermacherio koncepcija, jo „Hermeneutikos teorija" ne itin originali. Tačiau istorizmo aplinkoje tai, kad jis greta gramatinės, individualios ir rūšinės interpretacijos padeda *istorinę*, reiškia, kad suprastina prasmė papildoma atsižvelgiant į jos „ryšių su realia padėtimi" istoriškumą.

Net kai Boeckhas tvirtina neva pateikiąs „mokslinį supratimo dėsnių išdėstymą"[6], jo hermeneutika lieka labiau deskriptyvi negu preskriptyvi. Ji teikia iš tiesų ne tiek metodologiją kiek „enciklopediją", kurios noras būtų išryškinti „mokslo

[4] *Ibid.*, S. 80.

[5] *Ibid.*, S. 11. Plg. apie formulės aiškinimą interpretacijos proceso principinio neužbaigiamumo prasme F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt a. M., 1990, S. 70 ff.

[6] *Ibid.*, S. 76.

sąryšingumą"[7]. Boeckhas nori imtis priemonių prieš rapsodinę savo disciplinos išvaizdą, ir sukonstruoti ją kaip organiškai vieningą. Veikiausiai XIX a. pradžioje – Boeckho apmatai datuojami ankstyvaisiais 1809 m. – dar nebuvo toks aktualus grynos metodologijos poreikis. Tačiau jis jau buvo toks tada, kai Boeckho mokinys Bratuscheckas 1877 m. pirmąsyk išleido jo paskaitas.

2. Droyseno universalioji istorika: supratimas kaip dorovės pasaulio tyrimas

Tik Johannas Gustavas Droysenas (1808–1886), studijavęs pas Boeckhą Berlyne, pirmasis aiškiai suvokia metodologinę istorizmo problemą. Jis neabejotinai sekė Boeckho pavyzdžiu, savo paties metodologinėms paskaitoms suteikdamas pavadinimą „Istorijos enciklopedija ir metodologija". Jis irgi nedavė spausdinti savo paskaitų, jas tik 1936 m. konspektų pavidalu išleido R. Hübneris. Tačiau 1868 m. buvo publikuota svarbesnė, nors ir schematiškesnė „Istorikos apybraiža", kaip tik ir padariusi tą platų poveikį, siejamą su Droyseno vardu.

Tačiau reikia konstatuoti, kad Droysenas beveik niekur nekalba apie hermeneutiką. Žodis „hermeneutika" nė karto nepasitaiko visoje „Istorikoje", išskyrus graikiško būdvardžio ἑρμηνευτική[8] *hapax legomenon.* Nors „interpretaciją" jis tematizuoja, tačiau tik palyginti vėlyvoje savo „Istorikos" stadijoje, metodikai skirtame poskyryje, kurio objektas yra šaltinių interpretacija (po kritikos!). Pažintį su romantine hermeneutika ir Boeckhu (Schleiermacheris pasirodo ypač retai) atskleidžia supratimo sąvoka, įgyjanti centrinę meto-

[7] *Ibid.*, S. 46.

[8] J. G. Droysen, *Historik*, hrsg. von R. Hübner, München, 7: 1937 (Pakart. leid.: Darmstadt, 1977), S. 324.

dologinę reikšmę. Nuo šiol supratimas bus pakeltas iki specifinio istorinių mokslų, kurių metodo teoriją pateikti ir žada „Istorika“, praktikuojamo pažinimo būdo.

Mūsų epocha, – visiškai pagrįstai tvirtina Droysenas, – yra mokslo epocha, kurioje pavyzdiniai yra matematiniai gamtos mokslai. Tačiau kaip paaiškinama neabejotina jų sėkmė? Anot Droyseno, tai susiję su tuo, kad jie visiškai aiškiai suvokia savo uždavinius, savo priemones, savo metodus ir kad dalykus, įtraukiamus į savo tyrinėjimų sferą, jie svarsto tais ir tik tais atžvilgiais, kuriais jų metodas yra pagrįstas.“[9] Taigi aiškiai suvoktas savo metodas yra gamtos mokslų sėkmės pagrindas. Jei istorinis žinojimas, – daro išvadą Droysenas, – būtų pakeltas iki moksliškumo ir būtų pasipriešinta matematinės-fizikinės metodikos prasiskverbimui į istorijos mokslo (*Historie*) sferą, tai istoriniai mokslai imtųsi plėtoti savo metodus. Taigi istorinių mokslų legitimacijos metodologinė dilema pasirodo esanti tiesioginė tiksliųjų gamtos mokslų triumfo žygio išdava. „Tik nuo tada, kai gamtos mokslai užtikrintai ir suvokdami savo kelią patys sau pagrindė savo metodą ir taip laimėjo naują pradžią, kilo mintis ir istoriniam ἀμέθοδος ὕλη parūpinti metodinę pusę.“[10]

Pagelbėdamas istorijai suprasti save pačią metodologiškai, Droysenas atmeta du galimus išsprendimus: viena vertus, pozityvistinį, kai istoriją norima pajungti gamtos mokslų ma-

[9] J. G. Droysen, „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft“, in: *Historik*, S. 386.

[10] J. G. Droysen, „Kunst und Methode“, in: *Historik*, S. 417. Plg. taip pat J. Droysen, *Texte zur Geschichtstheorie*, hrsg. von G. Birtsch und J. Rüsen, Göttingen 1972, S. 56: „Būtų juokinga nesigėrėti puikia matematinių-fizikinių disciplinų pažanga. Tai, kad jų prielaidos, jų metodai, jų rezultatai jau pripažįstami kaip vieninteliai moksliški, autoritetingi, patikimi, nėra joks priekaištas joms, nebent tik papeikimas toms mokslinio gyvenimo sritims, kurios nuo jų nesugeba atsiginti.“

tematiniams metodams ir nurodoma surasti į statistinius panašius istorijos dėsnius; kita vertus, suvokimą istorijos kaip vien pasakojančio, pramoginio, trumpai tariant, diletantiško meno. Kas nors panašaus į tai neturėtų teisės egzistuoti kaip mokslas. Tačiau istorijos mokslas gi yra kitokios padermės negu gamtos mokslas. Taigi istorikos tikslas yra pateisinti istorinių studijų siekį turėti nuosavą suvokimą ir nuosavą veikseną. 1867 m. straipsnyje „Menas ir metodas" glaustai nurodoma, kad istorikos uždavinys yra visus „metodus, pritaikomus istorinių studijų sferoje [...], suvienyti pagal jų bendrą idėją, išplėtoti jų sistemą, jų teoriją ir taip išaiškinti ne istorijos dėsnius, o veikiausiai istorinio tyrimo ir žinojimo dėsnius."[11] Nors „istorinio proto kritikos" formulė yra kilusi iš Dilthey'aus, ji jau, tiesą sakant, galioja ir Droysenui, savo programą parėmusiam Kanto atliktu metodologiniu darbu: „Mums reikia Kanto, kad kritiškai peržiūrėtume ne istorinius duomenis, o teorinį ir praktinį požiūrį į istoriją ir istorijoje."[12]

Jis seka Kanto pavyzdžiu, savo „Istoriką" pradėdamas jos antropologiniu gnoseologiniu pagrindimu. Iš jo plaukia, kad esama dviejų esminių dvasios suvokimo būdų: gamtos ir istorijos (arba, sakant kantiškiau, erdvės ir laiko). Mūsų siela nepasitenkina empirinių faktų surinkimu, ji siekia suvokti, juos pajungdama sąvokoms ir kategorijoms, kurių dvi visuotiniausios yra erdvė ir laikas. Erdvėje ar gamtoje vyrauja tai, kas statiška, visuomet vienoda, suvokiama jusliškai, istorijoje ir laike – tai, kas kintama. Šis prieigos prie pasaulio dvilypumas susijęs su žmogiškosios būtybės dvilypumu, kuri kartu yra ir dvasinė, ir juslinė. Šis tarsi apriorinis dvilypumas įgalina aptikti du požiūrius į egzistuojančią būtybę, taigi dvi empirijos rūšis, kurių išraiškos yra gamtos ir visuomenės

[11] *Historik*, S. 424.
[12] *Ibid.*, S. 378.

mokslai. Gamtamokslinis metodas siekia surasti normatyvinius dėsnius stebėtiesiems reiškiniams,[13] o istorinio mokslo esmė yra „suprasti tiriant“.[14] Kad ir koks naujas atrodytų metodologinis horizontas, čia pradžios tašku paimta supratimo sąvoka nesiskiria nuo ankstesnės hermeneutikos turėtosios: suprasti dabar, kaip ir anksčiau, reiškia išraiškas „aiškinti tuo, kas jomis buvo norima išreikšti“.[15] Istorinis supratimas, – čia pat pabrėžia Droysenas, – yra iš esmės lyg kieno nors, kalbančio su mumis, supratimas. Šiuo atveju mes visuomet paskirą žodį suvokiame kaip vidujybės išreiškimą. Istorinis mokslas yra kuriamas darant išvadas apie jėgą, galią, vidujybę, išreikštas istoriniais liudijimais. Tai, ką mes čia siekiame suprasti, yra ne pati praeitis, nes kaip tik jos dabar nebėra, o tai, kas iš jos išsaugota dabarties medžiagoje ir šaltiniuose.[16] Istoriškumo supratimas taikytinas mums perduotoms praeities liekanoms. Droysenui taip pat yra pritaikomas Boeckho pasakymas, kad supratimas yra to, kas pažinta, pažinimas, būtent įsiskverbimas į tai, kas išsaugota iš mus dar pasiekiančios tradicijos, idant iš to rekonstruotume praeities dvasią. Droysenas kaip iliuzinį užprotestuoja požiūrį, neva istorikas turįs reikalą su praeities duomenimis: „Galvoti, kad čia paliečiami objektyvūs faktai, reiškia neįvertinti prigimties tų dalykų, kuriais užsiima mūsų mokslas. Objektyvūs faktai kaip realūs visiškai nėra duoti mūsų tyrimui.“[17] Tai, kas pateikiama istorikui, yra išsaugoti liudijimai, taigi jau suprantantieji to, kas praėję suvokimai, kuriuos dera naujai atgaivinti, atliekant rekonstrukciją to, kas praėję ir tiesiogiai neduota. Kai

[13] Plg. *Texte zur Geschichtstheorie*, S. 56.
[14] *Historik*, S. 22, 328.
[15] *Ibid.*, S. 22
[16] Plg. *Ibid.*, S. 20
[17] *Ibid.*, S. 133.

istorijos mokslas iš kritiškai tiriančios pozicijos apklausia savo šaltinius, jis turi „ne vien pakartoti tai, kas perduota ir turima kaip istorija, bet įsiskverbti giliau; jis siekia vėl prikelti dvasią ir suprasti, kiek tik įmanoma, visa tai, ką galima iš naujo surasti praeityje; jis tarsi siekia kurti naujus pirminius šaltinius."[18] Kitaip sakant, supratimas, kuriame, remiantis šaltinių kritika, reaktyvuojama tai, kas įvykę, laikosi, nuostatos istoriją suprasti geriau, nei ji papasakota šaltiniuose. Tai, ką mes šitaip pasiekiame, „žinoma, nėra vaizdas savaime to, kas įvykę, bet tai mūsų suvoktas ir dvasiškai apdorotas to, kas įvykę, vaizdas".[19] Užklausdami perduotuosius suvokimus, mes siekiame kuo tikslesnio vaizdo, ir nieko kito kaip tik to, taigi turime kiekvienąkart iš naujo pradėti pažinti tai, kas suprasta.

Kai istorikas peržengia istorinius parodymus ir tiria jų vidujybę, jis siekia rekonstruoti atskirybę iš visumos, iš kurios ji kilusi, ir atvirkščiai – visumą iš atskirybės, kuria ji pasireiškia.[20] Istorija gi yra liudijimais besiremiąs patirties mokslas, tačiau mokslo esama tik ten, kur prie atskirybės, kurią pateikia empirija, priartėja visuotinybė, kurią pažįstame savo tiriančių minčių pagalba.[21] Tačiau kaip galėtume apibrėžti šią visuotinybę arba „vidujybę", kurią istorikas siekia rekonstruoti? Klausiant Droyseno žodžiais, kaip „gešeftai" tampa istorija?[22] Ši numanoma visuotinybė ir būtinybė, kuri suklijuoja paskirus faktus, glūdi, kaip informuoja Droysenas, „progresuojančio istorinio darbo ir kūrimo tolydume"[23], ἐπίδοσις εἰς αὑτό, istoriniam pasauliui būdraujant (*Zusich-*

[18] *Ibid.* S. 23.
[19] *Ibid.*, S. 316.
[20] *Ibid.*, S. 25., 329.
[21] *Ibid.*, S. 27.
[22] *Ibid.*, S. 28, 322, 394, 422 kaip ir *Texte zur Geschichtstheorie*, S. 61.
[23] *Historik*, S. 28 ff.

selbstwachen). Progresuojantis istorijos tolydumas tegali būti idealus, dorovinis. Istorijos vyksmui, kurį ištirti siekia mūsų supratimas, yra būdingas (postuluotas) didėjantis dorovės pasaulio tolydumas. Tai, kas įvykę, neretai gali būti atžangu, tačiau „atžangu tik tam, kad paskui vėl, su dviguba energija, judėtų pirmyn“[24] Tiriančio istorijos mokslo objektą trumpai galima apibūdinti taip: istorija savąja esme yra progresuojančiai išsiskleidžiančių dorovinių galių supratimas. Dorovinėse galiose (šeimoje, kalboje, religijoje, teisėje, moksle ir t. t.) istorikas aptinka, – kaip ne kartą rašo Droysenas, – *klausimų grupę*, kurią jis nukreipia į istorinę medžiagą, idant ją interpretuotų pagal jos dorovinį turinį. Taip išryškėja istorinio tyrimo taikinys. Atskirybės supratimas išsiskleidžia ją sugrąžinant prie istoriškai etinės raidos visumos, kaip jos vidujybės, jos dėsnio arba prasmės. Kadangi „žmonija yra tik visų šių dorovinių galių ir įpavidalinimų suma ir suvienijimas, o kiekvienas individas būva tik šių dorovinių galių tolydume ir bendrijoje“.[25]

Čia Droysenas apgalvotai kalba apie *tiriantį* supratimą, siekdamas autentifikuoti istorinių studijų „metodą“. Priešingai nei tai, ką galėjo pasiūlyti pozityvistiniai XIX a. rėmai, tyrimas reiškia ne veikseną nenuilstamai ir aktyviai kaupiant faktus. Gadameris mano už „tiriančio supratimo“ glūdint tylią religinę gaidą, antai kalbant apie sąžinės tyrimą.[26] Teisinga čia yra tai, kad Droysenas apie tyrimą kalba tik todėl, kad kaip tokia niekada nėra duota istorijos visuma, prie kurios artėja supratimas. Suprasti gi reiškia, pasitelkus turimus duomenis ar ženklus, siekti ištirti tai, kas nėra tiesiogiai duota.

Ši tyrimo konotacija ypač aiškiai matyti, Droysenui pa-

[24] *Ibid.*, S. 14.
[25] *Ibid.*, S. 203.
[26] Plg. *WM*, S. 204 (= GW, I, S. 220).

lietus istorijos pabaigos temą. Suprantantis istorikas daro prielaidą, kad istorijos progresas reiškiasi per dorovinius tikslingumus. Tačiau, žinoma, „tikslingumų tikslingumas“, galutinis istorijos tikslas nėra pavaizduojamas empiriškai. Vienintelis dalykas, kurį galima pasakyti, yra tas, kad sulig kiekviena pakopa mūsų supratimas apie šį tikslingumų tikslingumą ir jo išraiška sustiprėja ir pagilėja. Juk kaip tik tai, kad mūsų supratimas apie tikslų tikslą išsiplečia ir pagerėja, *reikia* traktuoti kaip tik žmonijai būdingą progresavimą. Taip suvokta istorija yra ne kas kita kaip nuolat augantis žmonijos suvokimas ir sąmonė: „Tuo metu, kai peržingsniuojamos šios pakopos, stiprėja žmogiškoji tikslingumų tikslingumo, jo siekimo, kelio link jo, išraiška. *Tai ir tik tai*, kad su kiekviena pakopa išraiška išsiplečia, sustiprėja, pagilėja, gali reikšti žmonijos progresavimą.“[27] Droysenas priduria, kad šitaip istorinės epochos tampančios žmonijos savęs pažinimo pakopomis, netgi Dievo pažinimu.[28] Kadangi istorija dar nėra užbaigta, istorinis supratimas lieka nevisiškas, t. y. tik „tiriantis“. Tiriantis supratimas čia parodomas esąs ypač svarbus. „Tyrimas“ įvyksta tik ten, kur mums yra užginta turėti galutinį pažinimą, kur mes prasmę, esančią už istorinės išraiškos, tegalime nuspėti: „Baigtinei akiai pradžia ir pabaiga yra neįžvelgiamos. Tačiau *tirdama* ji gali pažinti tekančio judėjimo kryptį.“[29]

Iš esmės baigtinei būtybei bet koks supratimas yra žvalgomasis tyrimas. Visuomet jis siekia nurodyti už to, kas betarpiškai iš anksto duota, esant prasmę, kuri pati vis dėlto nesileidžia patvirtinama arba nustatoma. Tik tirdami, t. y. spėdami ir numanydami, mes pažįstame mūsų istorinį pasaulį.

[27] *Historik*, S. 357.

[28] *Ibid.* Plg. apie istorinio tyrimo kaip Dievo pažinimo idėją: *Texte zur Geschichtstheorie*, S. 17, 20 f., 38.

[29] *Historik*, S. 358.

Tiriančio supratimo sampratai antrina puiki Boeckho pažinimo to, kas pažinta, idėja: mūsų supratimas nepaliaujamai siekia išeiti už to, kas jau pažinta, ribų, siekdamas išsemti šito raides pranokstančią prasmę.

Ši veiksena, tiriamai suprantant dorovinį pasaulį, pagal Droyseno programą, istoriniam ἀμέθοδος ὕλη suteikia tam tikrą kryptingumą ir nužymi istorinio mokslo rėmus, kuriuos teoriškai pateisinti siekė istorika. Smarkiai abejotina, o galiausiai nesvarbu, ar „tiriantis supratimas" pateikia ką nors panašaus į patikimą „metodą", kuris būtų, pavyzdžiui, palygintinas su gamtamoksliniais metodais. Tai, ką Droysenas galiausiai pagrindė, yra daug mažiau *metodika* negu hermeneutinė suprantančiųjų mokslų autonomija, juos apginanti nuo scientistinių mėginimų jų veiksenai pavyzdžiu imti tiksliųjų matematinio pasaulio mokslų veikseną. Ištirta arba suprasta tampa kaip tik ten, kur neviešpatauja jokia matematinė tvarka ir nuspėjamumas. Kadangi čia mes stokojame tokios gamtamokslinės priemonės kaip eksperimento, – rašo Droysenas savo paskaitos pabaigoje,[30] – mes tegalime tirti ir nieko daugiau kaip tirti. Supratimas paremtas tuo, kas jau suprasta, kas savo ruožtu remiasi gilesniais suvokiniais. Tai, kad Droysenas kiek pompastiškai tikėjo turįs pažadėti griežtai mokslinę istorijos metodo teoriją, galiausiai tereiškė nuolaidą pozityvistinei laiko dvasiai, net galima teigti, kad – metodologiškai klaidingą su savimi pačiu kovojančio istorizmo savęs supratimą.

3. Dilthey'aus kelias į hermeneutiką

Wilhelmas Dilthey'us (1833–1911) irgi atsispiria nuo metodologinių istorizmo iššūkių. Nuo pačių pirmųjų savo mąstymo pastangų apraiškų 1860 m. iki paskutiniųjų užrašų jo

[30] *Ibid.*, S. 316.

viso gyvenimo darbą lydėjo leitmotyvas „istorinio proto kritikos“,[31] kurios uždavinys esąs pažinimo teorijos priemonėmis legitimuoti dvasios mokslų mokslinį rangą. Tačiau aistringi jo tyrinėjimai šia kryptimi nepasistūmėjo link jokio jį patenkinančio užbaigimo. Tad jis atsisakė kurį nors savo veikalų paženklinti turininga 'istorinio proto kritikos' antrašte ir atsižadėjo ketinimų spausdinti sistemiškai suplanuotą savo „Dvasios mokslų įvado“ antrą tomą, nors jau disponavo svariais duomenimis ir buvo atlikęs parengiamuosius darbus, kaip tai paaiškėja iš dabar prieinamu tapusio palikimo.

Dilthey'us suvokė save kaip istorinės mokyklos metodologą. Siekdamas apčiuopti dvasios mokslus – panašiai kaip Droysenas, kuriuo Dilthey'us, nors ir labai keista, vis dėlto remiasi mažai – kaip moksliškai autonomiškus ir drauge apsaugoti juos nuo gamtamokslinės metodikos, jis norėjo filosofiškai pateisinti jų visuotinai galiojančius, gnoseologinius pagrindus. Tad „Įvado“, savo neužbaigto pagrindinio veikalo, prakalboje jis klausia apie dvasios mokslų teiginių, turinčių teisę pretenduoti į tikrumą, sąryšingumo „tvirtą atramą“[32]. Nors Dilthey'us, regis, siekia dvasios mokslų autonomiją išlaisvinti nuo gamtamokslio globos, kurią jis įžvelgė Millio ir Buckle'io pozityvizme, vis dėlto kalbėjimas apie ieškomą nepajudinamą atramą liudija buvus susižavėjimą, kurį jo apmąstymams kėlė scientistinis modelis. Atrodo buvę aišku kaip tik tai, kad mokslams apie žmones, kurie juk turi reikalą su žemiečiais, taip pat reikią kažko panašaus į Archimedo tašką, idant jie turėtų teisę toliau egzistuoti kaip gerbtini mokslai.

Šią tvirtą atsparą dvasiamoksliniam tyrimui Dilthey'us

[31] Formuluotė pasirodo jau 1860 m. dienoraščio įraše (plg. *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852–1870*, zusammengestellt von C. Misch geb. Dilthey, Leipzig 1933, 2: 1960).

[32] W. Dilthey, *GS*, I, S. XVII.

pirmiausia sieks surasti vidinėje patirtyje arba „sąmonės faktuose". Nors kiekvienas mokslas ir yra patirties mokslas, argumentuoja Dilthey'us, tačiau juk patirties sąryšingumas ir galiojimas kyla iš struktūruojančio mūsų sąmonės aprioriškumo.[33] Taigi labai tikėtina vidinėje patirtyje atrasti objektyvias dvasios mokslų galiojimo sąlygas taip, kaip Kantas grynojo gamtos mokslo pagrindus išvedė iš grynojo intelekto principų. Taigi apie 1880 m. turėjęs būti atliktas dvasios mokslų metodologinis tyrimas, vedamas visuotinio „fenomenalumo principo", pagal kurį visa tikrovė (t. y. visi išoriniai faktai, daiktai bei asmenys) priklauso nuo sąmonės sąlygų.[34] Dilthey'us čia daro išvadą, kad tik psichologinė pagrindų refleksija pajėgianti pagrįsti dvasiamokslinio pažinimo objektyvumą. Pradedant 1875 m. svarstymu „Apie žmonių, visuomenės ir valstybės mokslų istorijos studijavimą" iki pat „Aprašomosios ir analizuojančiosios psichologijos idėjų" (1895), bei tarp jų pasirodžiusiame programiniame istoriniame pirmajame „Įvado" tome, Dilthey'us vis iš naujo įsibėgėdamas imdavosi psichologinio dvasios mokslų pagrindimo uždavinio. Tuomet jis įsivaizduodavo naujesnio pobūdžio psichologiją, kuri būtų ne „aiškinanti", bet „suprantanti". Dilthey'aus nepaminimą Droyseną primenančią aiškinančio ir suprantančio veikimo perskyrą jis paaiškina svarbioje 1895 m. studijoje, kuriai teiktina ypatinga reikšmė, nes Dilthey'us čia pirmą ir, panašu, kad paskutinį kartą viešumai pateikė medžiagą iš savo „Įvado" antro tomo, taigi savo neparašytosios istorinio proto kritikos.[35] Po pirmame tome siūlo-

[33] *GS*, I, S. XVII

[34] *GS*, XIX, S. 60. Plg. taip pat *GS*, V, S. 148: „Be ryšių su psichiniu sąryšingumu, kuriuo remiasi jų santykiai, dvasios mokslai tėra agregatas, ryšulys, bet ne sistema."

[35] Plg. Dilthey'aus laišką P. Natorpui 1895 03 09, in: „Briefe an Dil-

mos dvasios mokslų istorinės archeologijos kaip tik antrasis turėjo pateikti šių mokslų, kaip tai kaskart vadinama, teorinį loginį metodologinį pažinimo pagrindimą.[36] Su dideliais lūkesčiais ir pretenzijomis Dilthey'us 1895 m. „Idėjose" pateikė savo projekto dalį. Ji susilaukė triuškinamos kritikos, daugiausiai iš H. Ebbinghauso,[37] kuri, regis, Dilthey'ų bus giliai palietusi ir jį atgrasiusi nuo ketinimų paviešinti savo programą, prie kurios jis greta savo gausių istorinių studijų (ir apie Schleiermacherį) toliau dirbo iki pat mirties.

Aiškinančią psichologiją jis suprato kaip grynai priežastinį psichinių fenomenų išaiškinimą, kuris rengiasi dvasios gyvenimą suvesti į ribotą skaičių aiškiai apibrėžtų elementų. Panašiai kaip ir chemikas, aiškinantysis psichologas dvasines funkcijas linkęs suvokti pasitelkdamas paprastų sudedamųjų dalių tarpusavio sąveikos hipotezę. Tokios konstruktyvios hipotezės, kurios yra būdingos gamtos mokslams, psichologijos srityje, – konstatuoja Dilthey'us, – niekada negali būti įpareigojančiai verifikuotos. Kaip atsvarą aiškinančiosios psichologijos konstruktyvizmui jis įveda veikiau *suprantančiosios* psichologijos idėją, kurios išeities taškas yra gyvenimo sąryšingumo visuma, kokia ji yra duota išgyvenime. Užuot aiškinusi dvasios fenomenus, t. y. juos suvedusi į psichinius arba net

[36] Parengiamieji darbai ir apmatai šiam t. II buvo sudėti į 1982 m. išleistą *GS* t. XIX. Nepaisant nepaprasto šio tomo reikšmingumo dalykiniam tyrimui, negalima pasakyti, kad jame pageidaujamai aiškiai išryškėtų tiksli pažinimo teorijos, logikos ir metodologijos bei jų tarpusavio skirtumo prasmė. Įžvalgi rekonstrukcija atlikta disertacijoje H.-U. Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft*, Freiburg/München 1984.

[37] H. Ebbinghaus, *Über erklärende und beschreibende Psychologie* (1896), perspausdinta in: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Dilthey's*, hrsg. von F. Rodi und H.-U. Lessing, Frankfurt a. M. 1984, S. 45–87.

they anlässlich der Veröffentlichung seiner 'Ideen über eine beschreibende und zergliedende Psychologie'" (*Dilthey-Jahrbuch* 3 [1985], S. 200).

fiziologinius pirminius elementus, ji paprasčiausiai siekia aprašyti dvasios gyvenimą jos pradiniame struktūriniame sąryšingume arba (nes čia atskirybė privalo būti suvokta iš visumos) „suprasti“. „Gamtą mes aiškiname, dvasinį gyvenimą mes suprantame“ – tokia pagrindinė Dilthey'aus idėja.[38]

Tačiau ar galima grynai aprašanti psichologija? Taip, atsako Dilthey'us, nes dvasiniai fenomenai yra pranašesni už išorinius, nes jie gali būti tiesiogiai suvokti per vidinį išgyvenimą, – tokie, kokie jie yra savaime, taigi netarpininkaujant išorinėms juslėms, be kurių neapsieiname suvokdami išorinį pasaulį. Kaip deklaruoja Dilthey'us, tiesioginiame vidinių išgyvenimų suvokime yra betarpiškai ir objektyviai duota tvirta struktūra“,[39] mat dėl jos aprašymas psichologijoje įgyja „neabejotiną, visuotinai galiojantį pagrindą“. Į tokį tiek patikimą fundamentą besiremianti psichologija reikalauja būti pripažinta metodologiškai svarbia. Ji tampa dvasios mokslų pagrindu taip, kaip matematika yra gamtos mokslų pagrindas.[40]

Amžininkai (atrodo, kad ir pats Dilthey'us) liko nepastebėję šios metodologiškai sumanytos išgyvenimų psichologijos nepakankamumo. Ypač išryškėja du trūkumai. Visų pirma abejotina, ar vien tik aprašanti psichologija, kuri kai kuriais aspektais užbėga už akių Husserlio vidinių išgyvenimų fenomenologijos idėjai, iš tiesų disponuoja tiesiogine, nehipotetine prieiga prie dvasios struktūrinio sąryšingumo, postuluojamo kaip vidujai akivaizdaus. Jei šis duotumas būtų toks aiškus, juk nekiltų jokių metodologinių nesutarimų psichologijos viduje. Antra, Dilthey'ui nepavyko užmegzti įtikinamo ryšio tarp jo naujo psichologinio išeities taško ir konkrečių dvasios mokslų, kurių pagrindus jis turintis nušviesti.

[38] *GS*, V, S. 144.
[39] *Ibid.*, S. 173.
[40] *Ibid.*, S. 193.

Niekur nėra atskleista, kaip suprantanti psichologija būtų pajėgi užtikrinti dvasiamokslinių teiginių objektyvumą. Net ir čia Dilthey'us užsibuvo programos kūrimo stadijoje.

Mus pirmiausia domina kita aplinkybė, susijusi su šia psichologija ir tuo, ką per ją sužinome apie Dilthey'aus sisteminį projektą, būtent, kad čia santykinai nesama hermeneutikos. 1895 m. veikale ji nepasirodo nė karto – net žodiniu pavidalu. Jos kaip ir nėra 400 p. apimties jo „Įvado" II tomo parengiamojoje medžiagoje, kaip dabar yra pateikta rinktinių raštų XIX tome.[41] Visa tai rodytų, kad iš pradžių hermeneutika neturėjo vaidinti jokio vaidmens Dilthey'ui klojant metodologinius pamatus. Šis hermeneutikos „apleidimas" įstabiai kontrastuoja su jaunojo Dilthey'aus intensyviu domėjimusi hermeneutikos istorija ir vaidmeniu, kuris jai, atrodo, yra skirtas vėlesniuose darbuose. Šių vėlyvųjų darbų interpretacija susiduria su didžiuliais sunkumais, ypač dėl to, kad Dilthey'us po 1895 m. paprastai vengė viešuomenei pateikti savo sisteminius darbus. Susipažinti su Dilthey'aus dirbtuve leido pirmiausia VII tome, pavadintame „Istorinio pasaulio struktūra dvasios moksluose", surinkti jo vėliausi rankraščiai, dėl kurių Dilthey'ui ir teko hermeneutikos mąstytojo vardas. Vėlyvųjų darbų atramos taškas yra jau 1895 m. vartotosios „išgyvenimo" ir „supratimo" sąvokos. Raktiniu žodžiu, regis, buvo tapusi ypač išgyvenimo sąvoka. Tačiau išgyvenime tebegyvuoja ankstesnieji sąmonės faktai. Jie, kaip ir anksčiau, yra „dvasios gyvenimo sąryšingumo", apimančio mūsų vaizdinius ir vertybes, „galutinė duotybė" ir „pagrindas".[42] Visai nuosekliai Dilthey'us toliau suformuluoja „išgy-

[41] Hermeneutika čia yra minima tik atsitiktinai, dažniausiai laisvai išvardijant, šalia „kritikos". Plg. GS, XIX, S. 265, 293, 336. Tiesą sakant, jai nėra skiriama beveik jokios vietos H.-U. Lessingo mėginime rekonstruoti (ten pat) numatytą istorinio proto kritiką.

[42] *GS*, VII, S. 80.

venimo principą“: „visa tai, kas mums egzistuoja, yra tik tai, kas duota dabartyje“[43], – kuris *de facto* perima ankstesnio „fenomenalumo principo“ vaidmenį.

Išgyvenimo susietumas su dvasios mokslais yra daug aiškesnis negu ankstesniosios supratimo sąvokos. Ne savo objektu dvasios mokslai skiriasi nuo gamtos mokslų (gamta/dvasia, visuotinumas/individualumas, fiziškumas/psichiškumas), o kitonišku santykiu su tuo objektu. Dvasios mokslams ypač būdinga savita tendencija sumenkinti fizinę įvykių pusę, suteikiant jiems tik supratimo priemonės vaidmenį. Jų intencija yra sugrįžti nuo išorinės išraiškos prie vidujybės – šį veikimą Dilthey'us supranta kaip judėjimą link „savęs suvokimo“, kuris vis dėlto atsiremia jau į objekto pusę: „Tai yra kryptis link savęs suvokimo, tai yra supratimo eiga nuo išorės link vidaus. Ši tendencija pasinaudoja kiekvienu gyvenimo išreiškimu suvokti vidujybei, iš kurios jis kyla.“[44] Suprasti dvasios moksluose reiškia sugrįžti nuo to, kas išreikšta prie vidujybės, tiksliau prie savęs suvokimo, kuris gali būti atpažintas išraiškoje. Kiekviena išraiška atsiranda kaip išdava pasitarimo su savimi pačiu (*Mitsichselbstzurategehen*), kurį po to supratimas siekia iš naujo išgyventi. Tačiau šis supratimas neturi nieko bendra su psichologiškumu, pabrėžia dabar Dilthey'us, o yra sugrįžimas prie dvasinio darinio.[45] Panašiai mes suprantame ir Romos teisės dvasią, nors ji drauge ir neįgalina suvokti kokios ypatingos ψυχή. Gyvenimo (tiksliau, išgyvenimo),

[43] *Ibid.*, S. 230

[44] *Ibid.*, S. 82. Apie tai, jog savęs suvokimui Dilthey'us suteikia centrinę reikšmę plg. M. Riedel, „Das erkenntnistheoretische Motiv in Dilthey's Theorie der Geisteswissenschaften“, in: *Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Bd. I, Tübingen 1970, S. 233–255; atnaujinta in: M. Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.

[45] *GS*, VII, S. 85.

supratimo ir išraiškos triada vėliau dvasios moksluose įgaus esminę funkciją, nes mokslai, antai literatūra arba poetika, „turi reikalą tik su [vieno] akivaizdaus žodžių sąryšingumo ryšiu su tuo, kas jais yra išreikšta."[46] Nuo šiol pagrindiniu visų suprasti siekiančių dvasios mokslų uždaviniu tampa už išraiškos glūdinčios vidinio žodžio, į kurį buvo nukreipta visa hermeneutinė tradicija nuo Stojos iki Schleiermacherio, veiksenos tyrimas. Bendra jiems yra „kryptis link savęs suvokimo", link vidinio pokalbio, kuris glūdi kiekvienoje išraiškoje.

Taigi nėra ko stebėtis, kad nuo 1900 m. hermeneutika dar kartą nutūpia Dilthey'aus minčių horizonte. Atsižvelgdami į vėlyvųjų darbų fragmentiškumą, galime tik spėlioti, koks vaidmuo jai iš tikrųjų skirtas. Anot klasikinio, Mischo ir Bollnowo[47] įteigto aiškinimo, hermeneutika *išstūmusi* psichologiją kaip metodologinį visų dvasios mokslų pagrindą. Šis sargybos pasikeitimas turėjęs būtinai įvykti, nes neįmanoma per grynai psichologinę prieigą prisiekti dvasios arba sielos gyvenimo, kurį tegalima atskleisti suprantant jo išraiškas, taigi hermeneutiškai. Šiam sklandžiam aiškinimui prieštaraudami atsakome, kad Dilthey'ui juk psichologija buvo išlaikiusi savo esminę funkciją.[48] Iš tikrųjų jis pats nekalbėjo apie tai, kad hermeneutika panaikina psichologijos galiojimą, ir negalima sakyti, kad VII tomas, nors jame ir akcentuojama

[46] *Ibid.*

[47] O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Leipzig 1936, Schaffhausen, 4: 1980. Šiam perskaitymui dar angažuojasi P. Ricoeur, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, p. 81 ff.

[48] Plg. F. Rodi, „Dilthey's Kritik der historischen Vernunft – Programm oder System?", in: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), S. 140–165 (kur nurodoma Dilthey'ų turėjus polinkį skirtingu metu sureikšminti vis kitus paskirus savo vieningos pradinės įžvalgos elementus) taip pat ir M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago–London 1978, p. 235.

gyvenimo, išraiškos ir supratimo triada, hermeneutiką būtų iškėlęs iki naujos metodologinės pagrindų disciplinos. Faktiškai ir vėlyvuosiuose darbuose rėmimosi hermeneutika atvejai dažniausiai atsitiktiniai, tačiau jie nusipelno dėmesio.

1900 m. darbas apie hermeneutikos kilmę mums, žinoma, yra ypač aktualus. „Vėlyvu veikalu" jį galima laikyti tik sąlygiškai, nes jo istorinėje dalyje regis, pasinaudoma nepublikuotu 1860 m. premijuotu esė apie protestantiškos hermeneutikos istoriją. Tarsi nutiko taip, kad Dilthey'us savo stalčiuje būtų suieškojęs 40 metų senumo rankraštį, idant 1900 m. iš jo parengtų pranešimą. Tai juo reikšmingesnis faktas, nes čia negalioja sisteminės žinios apie jo veikalus. Tuometiniam Dilthey'aus tyrimui ir jo vis glaudesniam santykiui su ankstesne hermeneutika yra labai tipiškas požiūris į supratimą kaip „procesą, kuriame mes iš ženklų, jusliškai duotų iš išorės, pažįstame vidujybę".[49] Be to, Schleiermacherio meno teorijos idėją primena Dilthey'aus idėja, kad aiškinimas ar interpretacija turėtų *meniškai* suprasti nuolat fiksuojamus gyvenimo išreiškimus. Taip pati hermeneutika turinti pateikti „raštiškai užfiksuotų gyvenimo išreiškimų supratimo meno teoriją". Bet naujas istorinio reliatyvizmo iššūkis jam yra stipresnis negu Schleiermacheriui. Iš hermeneutikos Dilthey'us tikisi, kad nuo šiol bus išspręstas individo „mokslinio pažinimo" klausimas, taigi – visuotinai galiojančių taisyklių, supratimą apsaugančių nuo subjektyvaus elgimosi savo nuožiūra klausimas. Net čia viskas lieka programos lygyje. Ne pasakoma, kaip tokios taisyklės turėtų atrodyti, o tik postuluojama, kad tokios turėtų būti. Toliau, abejotina, ar Dilthey'us tokią hermeneutiką norėjo matyti esant dvasios mokslų metodologija. Tiesa, supratimas, galioja kaip esminė visų

[49] *GS*, V, S. 318.

dvasios mokslų veiksena, tačiau jų metodo teorija turi, kaip ir anksčiau pateikti, kaip tai vadinama rankraštiniuose prieduose, „epistemologinę, loginę ir metodinę supratimo analizę“[50], kuri kaip tik nėra siejama su hermeneutika, o veikiau turi ryšį su neišplėtotu „Įvado“ II tomo projektu.

Iš 1900 m. studijos darytina išvada, kad Dilthey'us iki pat mirties išlaikė klasikinį, normatyvų hermeneutikos supratimą. Geriausiu atveju jis numanė, kad tokia meno teorija turėtų šį tą bendra su dvasios mokslų epistemologine metodologija, tačiau savo programos jis neišdėstė ir iki galo aiškiai neapibrėžė. Šis neišdėstymas gali, kaip dažnai manoma, būti susijęs su tuo, kad vėlyvasis Dilthey'us vis labiau suvokė savo pradinio metodologiškai iškelto klausimo siaurumą. Nes supratimas iš tiesų yra ne tik specifinė dvasios mokslų veiksena, tačiau visuomet jau tai, kuo kaip būtinu dalyku yra apsirūpinusi istorinė žmonių egzistencija. Paskutiniuose Dilthey'aus apmatuose kartkartėmis pagarsinama universali istorinio gyvenimo filosofija, kurią su malonumu pasišovė tęsti jo mokiniai, pavadindami ją „hermeneutine filosofija“.[51] Galiausiai, paskatintas susirašinėjimo su grafu Yorcku von Wartenburgu, Dilthey'us nustojo kreipti dėmesį į savo metodologines ambicijas. Kaip mes vis dėlto matome, tokio metodologiškumo išsižadėjimo negalime atspėti iš paskutiniųjų Dilthey'aus tekstų. Atrodo, daug adekvačiau yra kalbėti apie Dilthey'aus darbuose niekad neįveiktą įtampą[52] tarp scientistinio siekio atrasti tvirtą dvasios mokslų at-

[50] *Ibid.*, S. 333.

[51] Plg., pvz., G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig–Berlin, 2: 1931; taip pat O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg–München 1982 (Bd. I) ir 1983 (Bd. II).

[52] Plg. H.-G. Gadamer, *WM*, S. 218 ff. (= GW, I, S. 235ff.)

ramą ir įžvalgos apie neatšaukiamą žmogaus gyvenimo istoriškumą, – šį įtampa metodologinį projektą daro neįgyvendinamą. Dilthey'aus paskatinta hermeneutinė XX a. filosofija, ir siauriau apsibrėžusios Dilthey'aus mokyklos viduje, ir plačiau siekiančiuose Heideggerio bei Gadamerio užmojuose, pripažins šį nesuderinamumą ir pradinio metodologinio projekto nenaudai pabrėžtinai remsis istoriškumo universalumu.

Vėlyvasis Dilthey'us, laikydamasis hermeneutikos klasikinės savipratos, istorizmo epochoje matė į ją nukreiptą prašymą atlikti „naują svarbų uždavinį“: apginti „supratimo tikrumą nuo istorinio skepsio ir subjektyvios savivalės“. Galiausiai tik pažadu teliko teiginys: „Šiuo metu hermeneutika turi užmegzti ryšį su visuotiniu epistemologiniu uždaviniu, parodyti esant galimą žinojimą apie istorinio pasaulio sąryšingumą ir surasti priemones jam pasiekti.“[53] Tai, kas Dilthey'ui buvo programiška, jo pasekėjams tuojau tapo problemiška. Jie visi kaip vienas manė, kad naują svarbų uždavinį hermeneutika gali atlikti veikiau atsisveikinusi su į visuotinai galiojančią atramą atsirėmusia metodologija. Tai, kad dvasios mokslams stinga Archimedo taško, nebebuvo laikoma jų trūkumu. Priešingai, tuo pasireiškė dvasios mokslų artumas naujam, istoriškumo, universalumui. Kelrodis čia buvo pirmiausia Heideggerio faktinio gyvenimo ontologija, hermeneutiką padariusi universaliu filosofijos pagrindu.

[53] *GS*, VII, S. 217f.

V. Heideggeris: hermeneutika kaip egzistencialaus išaiškintumo saviaiška

To, kas išgyventa viduje ne[galima] sutalpinti į sąvokas, kurios buvo sukonstruotos juslėms duotam išoriniam pasauliui.
W. Dilthey (GS V, 196)

XIX a. hermeneutika išliko tam tikru, pirmiausia filosofiniu, požiūriu daugiau ar mažiau neįsisąmonintai reflektyvi. Nepaisant plačiai užmanytų pamatinių intuicijų hermeneutikos klasikams, kurie, atrodo, reprezentuoja šį šimtmetį – Boeckhui, Schleiermacheriui, Droysenui ir Dilthey'ui – nepavyko parengti vieningos hermeneutikos koncepcijos, tiksliau, paskelbti jos sistemine forma. Būdinga tai, kad jų hermeneutinius tyrimus publikavo tik mokiniai, iš jų palikimo, dažniausiai konspektinio arba fragmentiško. Padėtis pamažu kinta nuo Heideggerio (1889–1976), kuriam, kaip galima įrodyti, anksti įtakos padarė Schleiermacheris, Droysenas ir Dilthey'us.[1] Heideggerio mąstymas hermeneutiką ilgam lai-

[1] Heideggeris pats nurodo savo ankstyvą susidomėjimą Schleiermacheriu ir Dilthey'umi (in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, S. 96) bei į teologinį savo pirmojo susidūrimo su hermeneutika kontekstą. Iš tikrųjų teologijos studentas Heideggeris lankė paskaitų kursą apie hermeneutiką 1910 m. vasaros semestre (plg. Th. Sheehan, „Heidegger's Lehrjahre", in: *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht–Boston–London, 1988, p. 92). Apie ankstyvą domėjimąsi Dilthey'umi plg. tyrimą F. Rodi, „Die Bedeutung Dilthey's für die Konzeption von „Sein und Zeit"", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 4 (1986–1987), S. 161–177. Kalbant apie Droyseną, čia galėtų pakakti nuorodos į tai, kad

kui pastumia į filosofinio apmąstymo centrą. Vis dėlto net Heideggerio atveju hermeneutika, nepaisant „Būties ir laiko" pasirodymo, ilgai buvo paslėpta. Savo naujas hermeneutikos pradines įžvalgas jis išskleidė pirmoje trečiojo dešimtmečio pusėje skaitydamas paskaitas apie „Faktiškumo hermeneutiką", tačiau nepublikuodamas savo tyrimų šia tema. Tai, kas svarbiausia, perėmė – ir tai mes šiandien galime teigti tvirtai – „Būtis ir laikas", tačiau, žinoma, spaudžiant naujiems, probleminį lauką susluoksiniuojantiems klausimams, dėl kurių kartais tapdavo neatpažįstamas sumanyto darbo hermeneutinis horizontas. Kaip jau buvo pastebėta, tam kad nustatytų sisteminę hermeneutikos vietą, jam 1927 m. opuse teprireikė paskirti ne ką daugiau nei pusę puslapio, kuriame daugiau vietos skirta kaip antai ontologiniam klausimui apie būties pradinę prasmę ir pagrindines artikuliacijas. Vėlesnieji darbai atrodo, žiūrint išoriškai, panašūs į pabrėžtinai atsisakančius klausimą kelti hermeneutiškai. Jau garsiajame, 1927 m. vasaros semestre apie pagrindines fenomenologijos problemas skaitytame paskaitų kurse (GA 24), kurį galima laikyti lengvai pakoreguotu „Būties ir laiko" tęsiniu[2], herme-

Heideggeris 1926 m. vasaros semestre, taigi „Būties ir laiko" radimosi metu, vedė seminarą apie jo istorikos pagrindus. – Mes pripažįstame, kad šnekėti apie hermeneutikos „naują pradžią" Heideggerio atveju yra problemiška, ypač turint galvoje Dilthey'ų (plg. pastaruoju metu F. Rodi, *Erkenntnis des Erkannten*, Frankfurt a. M., 1990, S. 89 ir kt.). Juk naujos pradžios hermeneutika niekuomet negali turėti. Tačiau net tokie Dilthey'aus tyrėjai kaip Rodi (*Ibid.*, S. 81) pripažįsta, kad dar 1910 m. Dilthey'ui sisteminis ir filosofinis „hermeneutikos" vardo vartojimas buvo toli gražu ne savaime suprantamas. Čia Heideggeris, be jokios abejonės, nustatė naujus mastelius.

[2] Plg. interpretaciją Th. Sheehan, „„Time and Being" 1925–27", in: *Thinking about Being. Aspects of Heidegger's Thought*, ed. by W. Shahan and J. N. Mohanty, Norman (Oklahoma), 1984, p. 177–219 bei mūsų veikalas: *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, 1987.

neutikos sąvoka nepavartota nė vienintelį kartą. Ir vėliau vėlyvuosiuose darbuose bemaž ant vienos rankos pirštų galima suskaičiuoti rėmimosi, daugiausia retrospektyvaus pobūdžio, hermeneutika atvejus. Taigi daugelis faktų liudija, kad tikrosios Heideggerio hermeneutikos reikia ieškoti ankstyvose paskaitose. Jos juk buvo šaltinis stiprių paskatų vėlesnei hermeneutikai, ypač Gadamerio, vystytis. Dabartinė situacija šiuo atžvilgiu yra palanki, nes neseniai buvo paskelbtos kai kurios to meto paskaitos ir netgi parengti rankraštiniai darbai[3]. Jie jau seniai yra naujesnių Heideggerio tyrimų centre, nes atneša tiek daug šviesos į tai, kas anksčiau buvo nežinoma ir tik numanoma. Deja, detalios juose išskleistos faktiškumo hermeneutikos analizės, kurią dar reikia atlikti, negalime pateikti šiame siaurų rėmų įvade.[4] Tegalime siekti, kad jų filosofinis derlius atneštų deramo hermeneutinės „Būties ir laiko" problematikos ir jos paveikos istorijos supratimo vaisių.

[3] Plg. ypač *GA* 20, 21, 24, 25, 56/57, 61, 63 tomus bei tekstus: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, 1989 ir „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), S. 237–269 (toliau – *Anzeige*); Kasseler „Vorträge" (1925), in: *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992–1993), S. 143–180.

[4] Plg. studijas apie ankstyvą Heideggerio faktiškumo hermeneutiką mano knygoje: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994, S. 71–102; t. p.: „Zur hermeneutischen Wahrheit. Heidegger und Augustinus", in: E. Richter (Hrsg.), *Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1997, S. 161–173; „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion", in: Th. Rentsch (Hrsg.), *Heidegger: Sein und Zeit*, München, 2001. Šiuo požiūriu itin informatyvūs nauji Gadamerio straipsniai apie pradines Heideggerio idėjas (kurios jį formavusios daug stipriau už „Būtį ir laiką"), pirmiausia iš jo GW III (1987) ir X (1995) tomų. Klasikinis veikalas apie hermeneutinę „Būties ir laiko" atsiradimo istoriją: T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley. 1993. Plg. t. p.: T. Kisiel, J. van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start*, Albany, 1994.

1. Besirūpinantis supratimo išankstumas

Pernelyg gerai yra žinoma Heideggerio įžvalga apie vadinamąją supratimo išankstinę struktūrą. Teologas Rudolfas Bultmannas ją apibūdino vėlesnei hermeneutikai autoritetingu tapusiu pasakymu, kad žmogiškasis supratimas vadovaujasi iš esamos egzistencinės situacijos kylančiu išankstiniu supratimu, kuris nubrėžia kiekvieno mėginimo paaiškinti tematinius rėmus ir galiojimo plotį. Tačiau retai buvo susimąstoma apie tai, „iš anksto kur (*wovor*)“ ši išankstinė struktūra iš tikrųjų operuoja. Manieristiškai formuluojant: didžiąja dalimi liko nenušviestas šis „ten po to (*danach*)“, kuriam tą „iš anksto kur“ perduoda ši struktūra. Ar šiam Heideggerio pabrėžtam „iš anksto“ nepridera suteikti ypatingos svarbos? Ką jis turėtų reikšti hermeneutiškai orientuoto tyrimo aplinkoje? Jei grynai heuristiniais sumetimais paimtume 31–33 paragrafus kaip „egzoterinį“ „Būties ir laiko“ hermeneutikos branduolį, pirmą atsakymą duotų paskutinio paragrafo antraštė: „ištara kaip išvestinis aiškinimo modusas“. Todėl tai, kas yra „ten po to“, kuriam išankstinis supratimas patiekia tą „iš anksto kur“, būtų ištara, jei ne pati kalba. Taigi išankstinė struktūra reiškia, kad žmogiškąją štai-būtį apibrėžia jai būdingas išaiškintumas (*Ausgelegtheit*), – kuris turimas *iš anksto* prieš bet kokią ištarą. Šis išaiškintumas yra fundamentalaus rūpesčio pobūdžio ir jam gresia būti uždengtam, nes propozicinis sprendinys turi tendenciją sulyginti. Iš pradžių šis požiūris gali nustebinti, tačiau mes galvojame turį teisę manyti, kad Heideggerio faktiškumo hermeneutika iš esmės siekia būti hermeneutika to, kas veikia ten, kur yra visiškas-už ištaros. Ji yra aiškinimas to, kas yra „iš anksto“ ir „už“ bet kokio sprendinio, kuriuo save išsako rūpesčio struktūra žmogiškosios štaibūties, kurios elementariausia atlikimo forma yra supratimas.

Iš pradžių šis supratimas, būdamas stiprioje ir originalioje priešpriešoje hermeneutikos tradicijai, nusisiaus savo grynai „episteminę“ ypatybę. Supratimas juk anksčiau buvo suvokiamas kaip teorinis *intelligere*, kai buvo kalbama apie intelektą atitinkantį prasmingos dalykų padėties suvokimą. Droysenas ir Dilthey'us supratimą iškėlė beveik iki autonomiškos pažintinės veiksenos, kuriai buvo skirta pagrįsti istorinių dvasios mokslų metodologinį savitumą. Heideggeris šį epistemologinį supratimą teigia esant antrinį, tačiau tik tam, kad savo supratimo hermeneutiką įsteigtų dar universaliau. Savo naują supratimo koncepciją jis išgvildena išmatuodamas gylį formulės „būti ką nors suprantančiam“, kuri rodo ne tiek žinojimą, kiek įgūdį ar sugebėjimą. „Suprasti dalyką“ reiškia būti iki jo „priaugusiam“, sugebėti jame gaudytis. Galima pasakyti apie sportininką, kad jis šį tą supranta apie futbolą. Žinoma, čia mes numanome ne kokį žinojimą, o dažniausiai aiškiai neišsakytą sugebėjimą, meistriškumą, taigi „meną“. Čia reikia galvoti ne vien tik apie puikų atlikimą. Visas mūsų gyvenimas yra persmelktas tokių „įgūdžių“: šitaip mes esame suprantantys, kaip bendrauti su žmonėmis, apsirūpinti daiktais, leisti laiką ir t. t., drauge šiuose interesuose neturėdami specialaus žinojimo. Šį, pavadinkime jį „praktiniu“, supratimą Heideggeris mąsto kaip „egzistencialą“, t. y. kaip būties būdą arba pagrindinį modusą, kuriuo mes šiame pasaulyje gaudomės ir siekiame susigaudyti. Supratimas reiškia ne tiek „pažinimo būdą“, kiek rūpesčio vedamą „susižinojimą“[5] pasaulyje. Negirdėtas šio supratimo universalumas pateisina lūkesčius tuo, kad netgi dvasios mokslų atstovo epistemologinį supratimą galima suvokti kaip tokio meistriškumo raiškos būdą. Teoriškai suprasti dalykų padėtį iš tiesų reiškia: būti

[5] Plg. *GA*, 20, S. 286.

ligi jos priaugusiam, su ja susidorojusiam, idant galėtum pradėti ką nors veikti.

Šis kasdienis supratimas, tvirtina Heideggeris, beveik visuomet išlieka neišreiškiamas. Kaip „būties būdas" jis pats savęs netematizuoja. Mes jame gyvename pernelyg giliai, nei tai būtų būtina, idant taptų išsakyta. Nepaisant to, visi „daiktai" ir nutikimai, su kuriais mes mūsų gyvenamajame pasaulyje dorojamės, yra šio už akių užbėgančio supratimo iš anksto interpretuojami kaip daiktai šiam ar kitam vartojimui. Heideggeris pažymi, kad graikiškas žodis daiktui, „*pragma*", yra kilęs iš praktikos sąryšingumo, aprūpinančio santykio su dalykais. Šis instrumentalizuojantis, interpretacinis „kaip", kuris yra konstitutyvus žmogiškajam supratimui, įvardija neišsakytą štai-būties santykių būdą jos pasaulyje. Heideggeris šią neišsakomybę išreiškia atskirdamas „hermeneutinį" ir „apofantinį" (arba ištaros) „kaip"[6]. Kaip labiau pirminis už apofantinį „kaip", tai yra už išaiškintumą fenomenų, kurie atsispindi ištarose, veikia hermeneutinis „kaip", kuris elementarų, interpretuojantį išankstinį aplinkos daiktų supratimą atlieka štai-būties plotmėje. Ši tezė kalbos apsėstai šiuolaikinei filosofijai gali pasirodyti kiek svetima. Nepaisant to, ją galima gerai pavaizduoti fenomenologiškai. Tarkime, kai mes pro duris įžengiame į kambarį, mes tuo metu turime supratimą to, kam čia yra durys, t. y. *kaip* priemonė įeiti arba išeiti, neiššvaistydami žodžių šiai trivialybei: „Ši kaip-struktūra drauge yra nebūtinai taikoma predikavimui. Būdamas santykyje su kuo nors, aš neatlieku apie tai jokių tematiškai predikatyvių ištarų."[7] Taigi ši kaip-struktūra yra iš esmės ikikalbinė, ji griež-

[6] Plg. *SZ*, S. 158 bei *GA*, 21, S. 143–161 (skyriai „Pirminio supratimo kaip-struktūra: hermeneutinis „kaip"", „Apibrėžiant kaip-struktūros modifikaciją: apofatinis „kaip"").

[7] *GA*, 21, S. 144.

tai priklauso, rašo Heideggeris, mūsų „elgsenai".[8] Išankstinė supratimo struktūra yra filosofinė šio ikipredikatyvumo išraiška. Be galo reikšminga, kad Heideggeris šiam ikipredikatyviam supratimui nusakyti vartoja kaip tik „hermeneutiškumo" sąvoką. Tai dera su pagrindine hermeneutikos pastanga pasiekti tai, kas yra anksčiau už ištarą, arba joje, arba už jos; vienu žodžiu, sielą, kuri save išreiškia žodyje. Nėra abejonės, kad Heideggeris remiasi šiuo hermeneutinio supratimo siekiu, idant jį vis dėlto radikalizuotų, universaliai patalpindamas supratimą štai-būties rūpesčio struktūroje.

Tačiau mes neatsitiktinai pasaulį suprantame „hermeneutiškai" pagal jo vartojamumą. Už nuveikiamo apsirūpinimo pasaulio objektais glūdi pamatinis štai-būties rūpestis, rūpestis dėl jos pačios. Štai-būtis pasižymi tuo, kad jai jos būtyje svarbi pati ši būtis, jos sugebėjimas-būti pasaulyje. Heideggeris apie tai rašo ne visur, tačiau krenta į akis, kad apdairaus supratimo būties būdo egzistencinė šaknis yra štai-būties susirūpinime savimi. Taigi daugiau ar mažiau neįsisąmoninta žmogiškojo supratimo ašis yra rūpestis.

Pagal jį brėžiasi specifinė mūsų supratimo ypatybė apmesti. Idant tarsi užbėgtų už akių potencialiai grasinančiam pasauliui, mūsų supratimas laikosi neabejojamų, neišreiškiamų apmatų, kurie, – Heideggerio kalba kalbant, – įkūnija mūsų pačių, mūsų sugebėjimo būti galimybes. Suprasti juk reiškia sugebėti: įtikrovinti šį ar aną supratimo būdą vietoj kito. Tačiau, Heideggerio nuomone, nėra taip, kad tenai išorėje iš pradžių būtų nuogi daiktai, kurie dėl mūsų subjektyvaus ir apdairaus supratimo įgautų tam tikrą atspalvį. Ne, tai kas pirmiausia ten yra, yra kaip tik mūsų santykis su pasauliu suprantančių apmatų modusu. Grynai teorinis pa-

[8] *Ibid.*, S. 146.

saulio matymas, kurio galimybės Heideggeris niekuomet nenuneigia, galimas aiškiai suspenduojant tokius aprūpinančius apmatus. Tačiau pirminis yra hermeneutinis „kaip“, kuriame mums viskas įvyksta ir mus liečia.

Pirmiausia, mes nepasirenkame savo apmatų. Veikiau mes esame į juos „įmesti“. Specifinis štai-būties įmestumas ir istoriškumas yra nesunaikinamas mūsų „faktiškumo“ požymis. Faktinei taigi ir pirminei išankstinei supratimo struktūrai būdinga, kad ji yra viduje iš anksto duotų perspektyvų, kurios kreipia jos prasminius lūkesčius: „Šie paprastai neišreiškiant turimi požiūriai, kuriuos faktinis gyvenimas labiau perima įpročio keliu, negu juos per išraiškas pasisavina, iš anksto paženklina atlikimo kelius.“[9] Tačiau mes nesame aklai atiduoti šiai išankstinei įprastinio išaiškintumo struktūrai, tarsi mes būtume, kaip linkstama manyti, tai paplitusiu būdu išskaičius „hermeneutiniame rate“, niekingai sučiupti mūsų išankstinių nuostatų. Heideggerio hermeneutika kaip tik yra to priešybė. Jos tikslas yra išsamiai išaiškinti šią istoriškai iš anksto duotą išankstinę struktūrą. Šį išaiškinimą jis vadina aiškinimu.

2. Jo skaidrumas aiškinime

> Žodžių stoka neturėtų paskatinti daryti išvadą apie aiškinimo stoką.[10]

Tradicinei hermeneutikai aiškinimas (*interpretatio*) funkcionavo savaime suprantamai kaip priemonė suprasti (*intelligere*). Jei kas nors nesuvokė kurios nors teksto vietos, turėjo kreiptis į aiškinimą, kurio natūralus telas buvo privesti prie supratimo.[11] Tariant drauge su Chladenijumi, įtarpinanti aiš-

[9] *Anzeige*, S. 241.
[10] *SZ*, S. 157.

kinimo funkcija yra pateikti supratimui būtinas priemones. Taigi iš pradžių būdavo aiškinimas, po to ir iš jo kildavo supratimas. Nauju, iššūkį tradicijai metančiu atsakomuoju ėjimu Heideggerio egzistencinė hermeneutika tiesiog apgręš šį teleologinį santykį. Pirminiu nuo šiol taps supratimas, o aiškinimas bus suvokiamas kaip vien tik supratimo formavimas arba parengimas.

Ši aiškinimo sąvoka yra išimtinai kritinė. Kaip mes matėme, supratimas gyvena tam tikro jo situacijai specifinio išaiškintumo viduje arba juo. Supratimas kaip rūpesčio sava štai-būtimi eksponentas turi galimybę save kaip tokį suformuoti, tad save patį suprasti. Aiškinimą – pažodžiui kaip to, kas jau implicitiškai iš anksto suprasta, iš-dėstymą (*Aus-einanderlegung*) – atlikti turi ne kas kitas kaip šis savęs paties išaiškinimas. Kaip jo išgvildenimas jis įvyksta „po" pirmo supratimo, tačiau būtent tam, kad būtų užbaigta supratimą ženklinanti požiūrio paieška ir požiūrio atlaisvinimas. Savęs išaiškinimas kaip supratimo savęs paties pasisavinimą pateikė esant iki galo arba iki savęs paties privestą supratimą: „Jame suprasdamas supratimas pasisavina tai, kas jo suprasta. Aiškinimo kelyje supratimas tampa ne kažkuo kitu, o pačiu savimi."[12]

Iš tikrųjų aiškinimas siekia pagelbėti *išankstiniam supratimui* pasiekti skaidrumą. Tai tarnauja visų pirma tam, kad būtų įsisavinta sava supratimo situacija ir išankstiniai manymai[13],

[11] Apie šį natūralų teleologinį santykį tarp aiškinimo ir supratimo plg. E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre* (1954); pakart. leid.: Tübingen, 1988.

[12] *SZ*, S. 148.

[13] Plg. *GA*, 61, S. 41, 160. Apie tai, jog terminas „darymas-skaidriu" buvo ypač svarbus ankstyvajam Heideggeriui plg.: H.-G. Gadamer, „Heideggers 'theologische' Jugendschrift", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989), S. 232.

kurie nulemia parūpintą pažinimą ir elgseną. Aiškinimo kritinis smaigalys atsiranda iš pastangų kiek įmanoma labiau užkirsti kelią klaidingam savęs supratimui. *Kadangi* mūsų supratimas gali apsirikti, kiekvienai supratimo pastangai reikia ją lydinčių „įsisavinimo, sutvirtinimo ir saugojimo.“[14] Tad pirmasis kiekvieno nuoširdaus aiškinimo uždavinys turi būti reflektyviai iki sąmonės pakelti savo paties supratimo išankstinę struktūrą.

Tiesa, Heideggerio intencijos nereikėtų klaidingai suprasti taip, tarsi teksto aiškinimas išsisemtų išskleidus aiškintojo subjektyvų išankstinį supratimą, lyg neatsigręžiant į tekstą, kurio prasmė yra aiškintina. Tuomet interpretacija, kuri juk godisi, kad kitas jai taptų prieinamas, išsigimtų į keistą interpretatoriaus monologą su savo paties išankstiniu supratimu. Heideggeris akivaizdžiai turi galvoje kai ką daug paviršesnio: antai kad teisingai aiškintume tekstų prasmę, privalu pirmiausia sau nuskaidrinti *savo paties* hermeneutinę situaciją, *idant* visų pirma galėtų išryškėti teksto svetimumas ar kitokumas, t. y., kad mūsų neišaiškinti išankstiniai sprendiniai nepastebėtai neviešpatautų ir taip neužstotų teksto savasties. Kas, pasitikėdamas savimi, nuginčija savo hermeneutinį situatyvumą, tam kyla pavojus juo nekritiškiau jam atsiduoti. Štai ką Heideggeris, pavyzdžiui, pastebi apie filosofijos ir jos istorijos polemiką: „Visi aiškinimai filosofijos istorijos lauke, lygiai kaip ir kituose, tvirtai siekiantys nieko į tekstus ne-į-aiškinti bei būdami nukreipti prieš problemų istorines „konstrukcijas“, turi kartu leistis nutveriami už tai, kad taip pat į-aiškina, tačiau nesiorentuodami ir dėl sąvokinių priemonių, kurių kilmė visiškai kitoniška ir nesukontroliuojama.“[15] Priešingai, pirmiausia tik reflektyvaus sugrįžimo prie savo

[14] *GA*, 20, S. 358.
[15] *Anzeige*, S. 237–238.

paties išankstinės struktūros keliu tampa įmanoma iš dalies kontroliuoti foninį išaiškintumą, kad jo atžvilgiu save galėtų atskleisti paaiškintinų dalykų kitumas. Šiomis kritinėmis pastangomis susivokti savyje paaiškinama tai, kad Heideggeris priima hermeneutinį ratą, kurį transcenduoti stengėsi istorizmas. Žinoma, esama rato tarp aiškinimo ir supratimo, t. y. šiuo atveju tarp kiekvienos interpretacijos ir ją maitinančių išankstinių pagavų, tačiau šis ratiškumas kaip tik ir priklauso štai-būties ontologinei arba nepanaikinamai rūpesčio, taigi ir išankstinei, struktūrai. Tai nereiškia, kad svarbu užmerkti akis prieš šį „piktą" ratą ir labai norėti, kad jis išnyktų, idant būtų pasiektas kažin koks štai-būties neturintis objektyvumas. „Svarbiausia", – rašo pabrėždamas Heideggeris, – yra kaip tik ne „iš rato išeiti, tačiau į jį tinkamu būdu įeiti."[16] Į jį teisingu būdu įšokti konkrečiai reiškia, kad išlieka prioritetinis ir pastovus doros interpretacijos uždavinys, sau pačiai išplėtoti ir išsiaiškinti savo išankstines pagavas. Tačiau tokias išankstines pagavas ketinama ne apmąstyti paprasčiausiai nukenksminant, o reflektyviai iškelti savo išankstinę struktūrą, idant būtų pradėtas *dialogas* tarp dviejų specifinių pozicijų, taigi su dalykais ir su svetimu mąstymu. Tokio aiškinančio, iš anksto nuskaidrinančio iškėlimo neturintis supratimas yra pavojuje, kad leis nekritinėms „išmonėms ir populiarioms sąvokoms iš anksto nustatyti"[17] savo žvilgsnio kryptį. Suprantama, kalbėti galima ne apie iš anksto struktūruojančio išaiškintumo, kuris pirmiausia motyvuoja interpretacinį užklausimą, išjungimą, tačiau apie jo tapimą įsisąmonintu, kiek tai įmanoma. Taigi aiškinimo metu su-

[16] *SZ*, S. 153. Apie Heideggerio ir Gadamerio hermeneutinio rato problematiką plg. mano: *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, 2000, S. 125–134.

[17] *Ibid.*

formuotą išankstinę struktūrą, kuri taip yra iškelta, reikia kartu atsinešti į interpretacijos pradžios tašką.[18]

3. Filosofinės faktiškumo hermeneutikos idėja

Heideggerio hermeneutika, kaip filosofinė programa, suvokia save kaip supratimui imanentiškos tendencijos aiškinti radikalizaciją. Hermeneutika taip ima atitikti „pradinę žodžio reikšmę“, pažymi Heideggeris, „anot kurios ji žymi aiškinimo darbą“.[19] Šis supratimas nukreiptas prieš nuo Schleiermacherio ir Dilthey'aus vyravusią nuomonę, pagal kurią hermeneutika turinti pateikti metodinę supratimo meno teoriją, idant metodologiškai pagrįstų dvasios mokslus. Ne aiškinimo teorija, o pats aiškinimas yra į filosofijos statusą pakeltos hermeneutikos darbas, ir būtent siekiant štai-būtį padaryti skaidrią sau pačiai, kai filosofinis nuskaidrinimo darbas tik užbaigia tą aiškinimą, kurį suprantanti štai-būtis jau visuomet atlieka. Šitaip filosofinės hermeneutikos tikslas tampa faktiškumo saviaiška, tarsi aiškinimo aiškinimas, kad štai-būtis galėtų tapti sau pačiai skaidri. Būtent aiškinant štai-būčiai privalo „tapti *praneštos* pamatinės jos būties struktūros“.[20] Iš štai-būties nerimavimo dėl savęs kilusi filosofija, suvokta kaip „tendencijos aiškinti pamatines gyvenimo nerimastis auten-

[18] Plg. M. Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen (1919/21)“, in: *Wegmarken*, papild. leid., Frankfurt a. M., 2: 1978, S. 9.

[19] *SZ*, S. 37.

[20] *Ibid.* Apie hermeneutiką kaip savęs aiškinimą plg.: C. F. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974, S. 117; R. Thurnher, „Hermeneutik und Verstehen in Heideggers „Sein und Zeit““, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 28/29 (1984–1985), S. 107.

tiškas nuodugnus įgyvendinimas", taiko aiškinimo savišviečiamąją funkciją pačiai štai-būčiai.

Šis filosofinis užmanymas aiškiausiai pasireiškia 1923 m. vasaros semestro paskaitų kurse apie „Faktiškumo hermeneutiką". Hermeneutika ten žymi „vieningą būdą paskirti, nukreipti, prieiti, užklausti ir paaiškinti faktiškumą"[21], kuris pasitaiko kaip „galimo būdravimo žinia". Nors ir apmesta atsižvelgiant į štai-būties skaidrumą sau pačiai, hermeneutika vis dėlto neprivalo pati praskinti kelio link šio būdravimo arba patarti, kaip jį nutiesti. Esamai štai-būčiai turi būti palikta spręsti apie nuosavo kelio tiesimą link skaidrumo-pačiai-sau. Filosofinė hermeneutika pasitenkina uždaviniu, štai-būčiai priminti esant šį aiškinimo egzistenciale iš anksto nužymėtą kelią. Tiksliai sakant, „hermeneutikos uždavinys juk yra nuosavą štai-būtį taip, kaip ji būva, padaryti šiai pačiai štai-būčiai prieinamą, duoti žinią, kad užsiimtų susvetimėjimu su pačia savim, su kuriuo štai-būtis yra suplakta. Hermeneutikos dėka štai-būčiai sukuriama galimybė tapti ir būti sau pačiai *suprantančia.*"[22]

Ankstyvosiose paskaitose paskelbta kova „susvetimėjimui su pačia savimi" atrodo energinga, ir tai joms suteikia bemaž jaunahegelininkišką, netgi ideologinę kritinę žymę.[23] Tai, kam priešinasi hermeneutika, yra štai-būties klaidingas savęs supratimas, prasilenkimas su savimi. „Būtis ir laikas" tai vadina sugriuvimu, o ankstesnieji tekstai – sužlugimu. Štai-būtį kaip tik yra ištikęs palinkimas nepastebėti savęs pačios, nepripažinti

[21] *Anzeige*, S. 246.

[22] *GA*, 63, S. 10.

[23] Plg. mano straipsnį: „Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik", in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt a. M., 1990/1991; dabar in: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994, S. 71–89.

savųjų saviškiausių skaidrinimo galimybių kaip tokių, kurios yra įpavidalintinos. Tai pasireiškia pirmiausia tuo, kad žmogus nesuvokdamas buvoja savo pasaulyje ir taip tampa prarastu sau pačiam. Užuot ėmęsis savojo savęs paties aiškinimo, jis perima įprastinį, nuo jo nuimantį saviaiškos naštą. Taigi kritinės faktiškumo hermeneutikos, esamą štai-būtį sugrąžinančios prie savęs pačios ir prie jos galimos laisvės, tikslas būtų šias perduotas, jau nebeužklausiamas štai-būties eksplikacijas išardyti arba sugriauti. „Hermeneutika savo uždavinį įvykdo tik destukcijos keliu.“[24] Destrukcija čia reiškia tradicijos išardymą tik tuo atveju, jei ji egzistenciją uždengia nuo jos pačios ir atleidžia nuo savęs pasisavinimo būtinybės. Įgyvendinta pozityviai, ji siekia iš naujo padaryti prieinamas tas pradines štai-būties patirtis, kurios tykoja už perduotų, tuo tarpu vargu ar vėl pasisavintų ontologinės tradicijos kategorijų.

Siekdama šias pamatines patirtis padaryti vėl prieinamas, filosofinė hermeneutika pati, žinoma, negali neparengti savo sąvokinio aparato. Heideggeris šiuo klausimu yra labai atsargus. Idant kiek galima geriau užkirstų kelią naujo scholastizavimo pavojui, jis savo sąvokas įveda kaip grynai „formaliai nurodančias“. Ankstyvasis Heideggeris principine „formalios nuorodos“ sąvoka norėjo nurodyti, kad ištaros apie štaibūtį reikalauja iš suprantančiojo pusės būti atlikusiam savo paties pasisavinimą. Jos nėra suvoktinos kaip teiginiai, kurie teoriškai aprašo esamą dalykų padėtį, tačiau kaip kvietimai savęs pasisavinimui dabartinės štai-būties pagrindu. Taigi jų „pirminė ištaros prasmė“ yra ne „nurodymas į tai, kas esti“, o „štai-būties leidimas būti suprastai“[25], skatinantis atlikti štai-būties specifinį aiškinimą. Filosofiniai teiginiai yra nurodymai, kuriuos galime suprasti tik tiek, kiek juos patys sie-

[24] *Anzeige*, S. 249. Plg. *GA*, 63, S. 105.
[25] Plg. *GA*, 21, S. 410.

kiame įvykdyti konkrečiai asmeniškai angažuodamiesi – savuoju būdu ir savo atsakomybe. Suvokdami kaip ištaras apie esamus faktus, jas suprastume iš pagrindų klaidingai: „Jos tik nurodo štai-būtį, tuo tarpu kaip išsakyti teiginiai jos juk reiškia pirmiausia tai, kas esti [...]. Jos nurodo *galimą* supratimą ir tokiu supratimu prieinamą štai-būties struktūrų galimą suvokiamumą. (Kaip šie į ἑρμηνεύειν nurodantys teiginiai jos yra *hermeneutinės* nuorodos pobūdžio.)“[26]

Čia galima tik pasveikinti atnaujintą santykį su *hermeneuein.* Jis aiškiai rodo esant būtina supratimo metu atlikti dabartinės štai-būties pasisavinimą. Hermeneutiškai suvokiant, štai-būtis turi save pačią pateikti supratimo išeities taške. Kadangi filosofijoje tegalima kalbėti apie štai-būties nerimaviną dėl savęs, šį formaliai nurodantį savitumą reikėtų suvokti kaip visų filosofinių sąvokų metodinę pagrindinę prasmę.[27] Tam tikslui Heideggeriui reikia kaip tik „*hermeneutinių* sąvokų“, taigi išraiškų, kurios ne tik ketintų perteikti esantį, neutralų faktą, bet ir būtų „prieinamos tik kiekvienąkart nukreipiamai atnaujinant interpretaciją.“[28] Taigi hermeneutinis yra tas teiginys, kuris ragina patiems atlikti savęs refleksiją ir aiškinimą, taigi pritaikyti patiems sau. Be to, tai reiškia prasibrauti už bendros visiems sąvokos fasado, idant būtų atgautos specifinės patirtys, kurios ja parodo į save.

4. Išvestinis ištaros statusas?

Šis hermeneutinis sugrįžimas už to, kas pasakyta, pirmiausia tapo atpažįstamas atskyrus hermeneutinį „kaip“ nuo apofan-

[26] *Ibid.* (išskirta aut.). Plg. toliau *GA*, 63, S. 80: „*Formali nuoroda* visuomet yra klaidingai suprasta, jei ji [...] suvokiama kaip tvirtas, bendras teiginys.“

[27] Plg. *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, S. 10–11.

[28] *Ibid.*, S. 32.

tinio. Heideggeris iš tiesų niekada nepaliovė nurodinėjęs į to, kas hermeneutiška, esminį ikipredikatyvumą. Tačiau Heideggerio intencijas suprastume klaidingai manydami, kad štai-būties savęs pačios aiškinimas turėtų vykti už kalbos. Net čia reikia Heideggerį ne gaudyti už žodžio, o, Schleiermacherio žodžiais tariant, skaityti tarp eilučių. Tinka kalbėti ne apie kalbos neįvertinimą ar išstūmimą. Heideggeris tik tesiekia, kad kiekviename pasakytame žodyje kartu būtų išgirstas štai-būties pranešantis rūpestis. Jo protestas tėra nukreiptas prieš ištaros palinkimą sulyginti. Kaip tik joje įvyksta pirminio hermeneutinio santykio su pasauliu „modifikacija". Čia pat prisimintinas garsusis Heideggerio pavyzdys apie sunkų plaktuką. Iš pradžių nebylus darbavimasis su įrankiu amatininkui laipsniškai tampa varginantis. Dėl to plaktukas imamas suprasti „kaip" sunkus (štai-būčiai). Tad šis „kaip" yra užuomina į aiškinimo vyksmą, kuriam vis dėlto nereikia apie save pranešti išsakant: „Pirminis aiškinimas atliekamas ne pateikiant teorinę ištarą kaip teiginį, tačiau apdairiai besirūpinančiai atidedant į šalį, kitaip tariant, pakeičiant netinkamą įrankį, 'nepasakant nė žodžio'".[29] Atidedant jau pasireiškia aiškinantis hermeneutinio „kaip" santykis su pasauliu. Savaime suprantama, tai galima išreikšti žodžiais: „plaktukas yra sunkus", tačiau tada hermeneutinis „kaip" išgyvena tam tikrą perkeitimą. Pradinis „kaip", kuriuo apie save pranešė išgyvenanti amatininko pasaulio patirtis, tampa predikatyvia ištara kaip teiginiu apie esantį objektą (plaktuką), kuriam yra priskiriama savybė (sunkumas). Formuluojant Heideggerio terminais: „Ištarai įgaunant predikavimo formą [...] kartu iki gryno paprasto daikto apibrėžimo niveliuojasi pirminis suprantantis „*kaip*"."[30] Ištara, kitaip tariant, įdaiktina

[29] *SZ*, S. 157.
[30] *GA*, 21, S. 153.

pradinį, hermeneutinį, santykį, tad: „veiklus santykis" su kuo pakeičiamas savybes priskiriančiu nusakymu apie ką"[31].

Be abejo, galima prieštarauti, kad pakeitimas iš tiesų nėra toks didžiulis, jeigu kiekvienas teiginį suvoktų kaip pasakymą apie iki jo privedusią štai-būtį, o ne kaip esančio daikto apibūdinimą. Heideggeris nemano, kad kiekviena ištara implikuoja, jog iškraipomas pradinis, neišsakytas „kaip". Kalba vėlgi nėra tokia silpna. Jei mes teisingai aiškiname Heideggerio mintį, jis pirmiausia nori įspėti dėl palinkimo ištaras traktuoti kaip paprastus teigimus apie esančius, galimus nustatyti objektus, nes tada nekreipiama dėmesio į tai, kad kalba yra įsišaknijusi štai-būties rūpesčio struktūroje. Užuomina apie ikipredikatyvų, hermeneutinį „kaip" primena, kad iš principo kiekviena ištara liudija esant šį įsišaknijimą ir, vadinasi, jai yra būtina, kad jis būtų suprastas. Kas nori kalbiškumą suprasti hermeneutiškai, visuomet turi atsižvelgti ir į tai, ko jis tiesiogiai nepasako, tačiau ką tik kartu numano.[32]

[31] *Ibid.*, S. 154. Plg. *SZ*, S. 158.

[32] Iš šios perspektyvos galima suvokti, kuria prasme Gadameris galėjo tarti, išraišką vartojąs hermeneutiškai, „remiantis Heideggerio ankstyvuoju laikotarpiu išplėtota kalbėjimo vartosena" (*GW*, 2, S. 219). Turima galvoje, jog suprantantysis kartu įsitraukdamas atlieka tai, ką numano ištara, nors viso to ir negali išsakyti. Šiame kontekste atkreiptinas dėmesys į tai, kad Heideggerio tezė apie kilminį ištaros pobūdį susilaukė svarbių pasekėjų, ką rodo Georgo Mischo (1878–1965) ir Hanso Lippso (1889–1941) darbai. Mischas, Dilthey'aus mokinys, išplėtojo dėmesio vertą „evokacinio" kalbėjimo, peržengiančio tik tai, kas yra ištara, koncepciją bei išvystė idėją „hermeneutinės logikos", užsiimančios loginių kategorijų sugrąžinimu prie praktinio gyvenimo sąryšingumo, iš kurio jos yra kilusios. Plg. minėtą 1993 m. F. Rodi ir G. Kühne-Bertramo parūpintą Mischo paskaitų leidimą: G. Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Freiburg–München, 1993; bei tyrimą: O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. II: *Zur Hermeneutischen Logik bei Georg Misch und Hans Lipps*, Freiburg–München, 1983. Šį sumanytą darbą, sudėdamas naujus akcentus, pratęsė Hansas Lipp-

Hermeneutinis žvilgsnis nėra nukreiptas prieš kalbą. Jo objektas taip pat nekybo kažkur užkalbiniame „iš anksto" kokia nors trivialia mentaline ar ezoterine prasme. Jis tesiekia, kad kalba būtų suvokiama iš ryšio su jos ištaros valia, ir nusikreipia prieš potencialiai įdaiktinantį kalbos matymą, sustingdytą ties grynu loginiu to, kas išsakyta, turiniu. Net jei Heideggeris kalba apie ištaros „išvestinį pobūdį" ir, jausdamas neabejotiną pasitenkinimą nurodo, kad kalba tampa tematizuojama tik palyginti vėlyvoje „Būties ir laiko" fazėje[33], vis dėlto 1927 m. veikale, pabrėžiant *pradinį* „šnekos" pobūdį, buvo savaip atsižvelgta į aplinkybę, kad mūsų supratimas ir aiškinimas galiausiai yra esmiškai kalbiški. Šneka, tiksliau, šnekėjimas yra štai-būties savęs pačios aiškinimas, pasireiškiantis įprastinėje, nerimaujančioje kalbos vartosenoje. Familia-

sas, Husserlio ir Heideggerio mokinys, nepaprastai įdomiuose, nors ir manieristiškai parašytuose *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Frankfurt a. M., 1936. Lippso dėmesio centre yra atsižvelgimas į kontekstualų arba pragmatinį kiekvieno sprendinio pobūdį. Programiškai jis rašo: „Logika sprendinio morfologijos vietoje privalo išvystyti šnekos tipiką" (S. 134), t. y. logika, kuri siekia užgriebti tai, kas yra už objektyvios šnekos formų, idant suprastų jomis išsireikšti siekiantį elgesį. Dabar jau įvertintas Lippso artumas pragmatizmui ir vėlesnei hermeneutikai. Plg.: R. Bubner, *Modern German Philosophy*, Cambridge, 1981, S. 43–46; t. p. naujesnius tyrimus, skirtus jo šimtajam jubiliejui in: *Dilthey-Jahrbuch*, 6 (1989). Tačiau pastebėtina, kad terminas „hermeneutiškas" net Lippso darbuose pasitaiko retai. Tik parašęs ir po ilgų dvejonių jis jau spausdinant veikalą apsisprendė hermeneutikos sąvoką įrašyti į knygos antraštę (plg. O. F. Bollnow, S. 27 ir t.). Daug labiau pamatuotas mūsų buvimo-pasaulyje kalbinio pobūdžio įvertinimas išdėstytas neseniai prieinamomis tapusios retorikos paskaitose, skaitytose 1924 m. vasaros semestre. Aliuzijų į šias svarbias paskaitas kyla iki pat „Būties ir laiko" (S. 138), kai Heideggeris aristoteliškąją retoriką pamato esant „pirma sistemine suvokto buvimo-kartu kasdieniškumo hermeneutika". Tačiau kaip tik šiai buvimo-kartu hermeneutikai ir jos kalbiniam pobūdžiui, atrodo, „Būtyje ir laike" pritrūkę vietos.

[33] Plg. *SZ*, S. 160.

ri šneka, kuria štai-būties rūpestis dar atvirai išsako save, tuomet yra „lygiai tiek pat pradinė“[34] kaip ir supratimas, – žodinė gebėjimo suprasti artikuliacija, kurios viduje vyksta bet kuris supratimas. Natūralaus bendravimo šneka dar kai ką išsaugo iš atdairios štai-būties rūpesčio struktūros. Ji vis dėlto negali būti terminologiškai ir polemiškai sutapatinta su ištara kaip loginiu konstruktu. Tik susiaurinančiu loginiu požiūriu kalba redukuojama į gryną predikaciją ar logiškumą, į veikseną, kuria egzistuojančiam subjektui priskiriamos savybės, nepastebint ir drauge savęs išsakančios štai-būties. Norėti iš logikos pašalinti konstruktyvią štai-būties rūpesčio poziciją reiškia bemaž tą patį, kaip norėti nupjauti tai, kas nepasėta, norėti užfiksuoti λόγος be realios būtybės, kuri reiškiasi λέγειν išraiškingumo dėka.

5. Hermeneutika po grįžties

Tik iš pažiūros Heideggeris vėlyvuosiuose darbuose iš pagrindų peržiūrėjo „Būtyje ir laike“ skleistą požiūrį į kalbą. Žinoma, nuo šiol buvo imtasi ryžtingiau pabrėžti kalbos kaip „būties namų“ vaidmenį, tartum ji nūnai kaip pirminis ir nepranokstamas būties apreiškimas būtų užėmusi štai-būties vietą. Nepaisant to, Heideggerio nepasitikėjimas ištara nė kiek nesumenko. Nors jis pats nemažai rašė, tačiau, kaip ir anksčiau, net dar ryžtingiau nei anksčiau, Heideggeris perspėjo dėl susipainiojimo, kai į ištaras kaip teiginius žvelgiama kaip į pilną filosofinės tiesos išraišką. Neseniai paskelbtas 1936–1938 m. parašytas veikalas „Filosofijos klausimais“, ko gero, išsamiausiai liudijantis apie naujai apsibrėžiantį mąstymą, pakartoja tai jau pirmuose puslapiuose: „Filosofijoje tei-

[34] *SZ*, S. 161.

giniai niekuomet nėra įrodomi [...], nes tai, kas čia yra teisinga, yra visiškai ne „teiginiai““[35]. Šis priminimas išliko svarbus iki pat pranešimo „Laikas ir būtis“ (1962), kurį pagrįstai galima laikyti paskutine stotimi heidegeriškojo mąstymo kelyje. Paskutinės jo eilutės yra šios: „Pastoviai tenka įveikti kliūtis, kurios tokį sakymą [apie įvykį] lengvai padaro nepakankamą. Tokio pobūdžio kliūtis yra taip pat ir sakymas apie įvykį skaitant pranešimą. Jis kalbėjo tik ištaromis kaip teiginiais.“[36] Tai lengviausias kelias – eksponuoti aporetiką sakymo, kuris tokiu mastu nebepasitiki ištaromis kaip teiginiais, kad progai pasitaikius sau prieglobstį randa sigetikoje[37] arba nutilimo filosofijoje. Tačiau aporija nustoja galios, vos tik nugirstama šiose imtynėse su kalba glūdinti pastanga apginti hermeneutinį kalbos aspektą. Filosofija, kuriai neduotumas yra atsivėręs kaip pagrindinis būties pavidalas, negali toliau naiviai tikėti, kad baigtinės būtybės kančios gali būti išreikštos aiškiomis, sau pakankamomis ištaromis kaip teiginiais. Todėl galima paaiškinti, kodėl Heideggeris sizifiškai sukilo prieš universalią kibernetiką ir globalios technikos pareikalautą kalbos susiaurinimą iki informavimo priemonės, kurioje viską galima išsakyti ir kalkuliuoti, funkcijos. Šios vėlyvųjų darbų ypatybės, savaime suprantama, išeina už siaurų mūsų tyrimo rėmų.[38]

Jei hermeneutinis kalbos supratimas nėra dingęs iš mąstymo po grįžties, tai taip pat išlikęs yra ir kritinis uždavinys aiškinant nušviesti savo hermeneutinę situaciją. Heidegge-

[35] *Beiträge zur Philosophie, GA,* 65, Frankfurt a. M. 1989, S. 13.

[36] *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, S. 25.

[37] Plg. *Beiträge zur Philosophie,* S. 78 ir t.

[38] Apie grįžties hermeneutinį matmenį plg. mūsų ankstesnį tyrimą: *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers,* Königstein–Ts., 1982, S. 83–95 (III. 3: „Die hermeneutische Bedeutsamkeit der Kehre“).

rio svarstymas apie būties istoriją, dažnai smerkiamas kaip nesuvokiamas atsisveikinimas su Apšvieta, vis dėlto yra ne kas kita kaip tąsa „Būtyje ir laike" reikalautos tradicijos destrukcijos, kuri suprastina kaip reflektyvus mūsų istorinės supratimo situacijos pasisavinimas. Išankstinėje mūsų supratimo struktūroje glūdįs išaiškintumas nuo šiol turi būti nuosekliai, remiantis būties istorija, iškeliamas, kad taptų skaidrus, t. y. aiškinamas. Vėlyvasis Heideggeris taip gerai suvokia žmogiškojo supratimo įmestinį pobūdį, kad jo mąstymas skleidžiasi beveik vien tik aiškinant ir polemizuojant su mus suformavusia ontologine tradicija. Kas galėtų paneigti, kad destruktyvus įsisavinanatis pražygiavimas skersai išilgai tradicijos, net jei tai neišsakoma, vyksta vardan būdravimo, kurį kiekviena štai-būtis turi pasiekti ir palaikyti? Žinoma, šio skaidrumo pačiai sau nereikėtų suvokti kaip permatomumo sau pačiai, tačiau suvokti – kaip ir delfiškąjį „pažink pats save" – kaip savų ribų, mūsų nenukeliamo įmestumo pamatymą, net kaip mūsų baigtinumo būties istorijos atžvilgiu įsisąmoninimą.

Filosofinė grįžtis galiausiai iškilo pamąsčius-iki-galo štaibūties įmestumą, kuris buvo išplėtotas iš faktiškumo hermeneutikos. Štai-būtis jau nebėra, kaip tai atrodė 1927 m., potencialus savo supratimo apmatų autorius, ji juos veikiau gauna iš būties istorijos, dažniausiai nepastebimos, ir jos išaiškinimas turi tapti pirmuoju hermeneutinio aiškinimo uždaviniu. Taigi Heideggerio mąstymas, žvelgiant iš jo aiškinimo praktikos perspektyvos, vėlyvuosiuose darbuose išlikęs ištisai hermeneutinis, netgi sukonkretintas. Tačiau tai, kad nebuvo išsaugotas, kaip bemaž visi raktiniai „Būties ir laiko" žodžiai, „hermeneutikos" pavadinimas, susiję veikiausiai su tuo, kad buvo nuvainikuotas žmogiškasis subjektyvumas, paskui ką turėjo sekti įmestumo ir drauge baigtinumo radikalizacija.

Gali būti, kad Heideggeris kiek klaidingai suprato pats save[39], manydamas turįs kaip tik hermeneutinį mąstymą laikyti transcendentalia subjektyvia modernybės ypatybe. Kadangi savo paties hermeneutinį mąstymą „Būtyje ir laike" juk buvo suvokęs kaip subjektiškumo apsėstos modernybės priešingybę, dėl to juo labiau buvo sukelta ontologinės tradicijos destrukcija.

Bemaž visos nuorodos į hermeneutiką iš tų kelių aptinkamų vėlesniuose darbuose atsiranda veikale „Pakeliui į kalbą" (1959), konkrečiai jo pokalbinėje dalyje. Paklaustas apie hermeneutikos prasmę, Heideggeris beveik nekomentuodamas cituoja Schleiermacherio hermeneutikos apibūdinimą (iš jo paskaitos, kurią kaip tik turėjo „po ranka") kaip „meno teisingai suprasti kito šneką, pirmiausia užrašytą". Dabar pritariant perimamas šleiermacheriškai nusakytas hermeneutikos uždavinys, nuo kurio buvo eksplicitiškai atsiribojęs 1923 m. vasaros semestro paskaitų kursas apie faktiškumo hermeneutiką ir implicitiškai – „Būtis ir laikas". Kaip jo pagrindiniame veikale tiksliau suprantama hermeneutika, – jis tai paaiškina, slaptingai ir beveik tautologiškai, kaip *mėginimą* „aiškinimo esmę pirmąkart apibrėžti remiantis tuo, kas hermeneutiška".[40] Ką čia turėtų reikšti „hermeneutiška"? Nėra ko pernelyg daug tikėtis, atkerta Heideggeris, – „nes dalykas yra mįslingas, ir galbūt apskritai negalima kalbėti apie kokį nors dalyką".[41] Naujai susiduriame su hermeneutiniu įtarumu to, kas daiktiška ir kuo disponuojama atžvilgiu, nurodant į neišsakomumą arba slėpiningumą, kuriam suprasti reikia hermeneutikos.

[39] Plg. čia: M. Riedel, „*Vieles ist zu sagen*". *Die Antwort des Denkens in der Zeit. Zum 85. Geburtstag des Philosophen Hans-Georg Gadamer.* Apie „transcendentalinio hermeneutinio" mąstymo atsisakymą būtiesistorinio naudai plg. M. Heidegger, *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen, S. 415.

[40] *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, S. 98.

[41] *Ibid.*

Vis dėlto Heideggeris netikėtai po gerų 20 puslapių pateikia atsakymą į klausimą, kas gi iš tikrųjų esą tai, kas hermeneutiška. Tai esą suprastina pagal graikišką veiksmažodį ἑρμηνεύειν. Ἑρμηνεύειν esąs „tas išaiškinimas, kuris atneša žinią, kiek jis įgalina girdėti pranešimą."[42] Anksčiau už kiekvieną aiškinimą hermeneutiškumas pasireiškia kaip „pranešimo ir žinios atnešimas."[43] Šią informaciją, kaip ir beveik visą pateiktą vėlyvuosiuose darbuose, reikia priimti su jos grynu paprastumu. Paprasčiausiais žodžiais tariant, hermeneutiškumas reiškia įteikimą pranešimo, kurį prisišaukia girdėjimas. Niekur savo darbuose Heideggeris nėra artimesnis hermeneutinei tradicijai, kaip čia. Šį pranešimą atnešti galima tik per kalbą, net jis pasirodo esąs elementariausia pačios kalbos elgsena. Kalba ir yra tai, paaiškina Heideggeris, kas nešioja „hermeneutinį apvalkalą". Pabaigoje klausimas apie hermeneutiškumą nuosekliai susilieja su klausimu apie kalbą. Kas gi kita yra kalba kaip pranešimo paskelbimas, kurį turi priimti suprantantis girdėjimas?

„Vadinasi, kai aš Jūsų", konstatuoja japonas pokalbyje, „klausiu apie hermeneutiškumą, ir kai Jūs klausiate apie mūsų žodį, išreiškiantį tai, ką Jūs vadinate kalba, tada mes vienas kito klausiame to paties." „Akivaizdu"[44], – skamba baigiamasis Heideggerio atsakymas. Taigi hermeneutiškumas vėlyvajam Heideggeriui tapo kitu žodžiu kalbai žymėti, suprastas kaip žinios įteikimas atsiliepiant į suprantantį girdėjimą. Jei šitai yra teisinga, mes turbūt turėtume įžiūrėti, kad Heideggerio (ir ne vien tik vėlesnis) mąstymo kelias, kuris suvokė esąs pakeliui į kalbą, taipogi yra suvoktinas kaip esąs pakeliui į hermeneutiką.

[42] *Ibid.*, S. 121.
[43] *Ibid.*, S. 122.
[44] *Ibid.*, S. 123.

VI. Gadamerio universalioji hermeneutika

1. Atgal prie dvasios mokslų

Nėra jokios abejonės, kad Gadameris taip pat pasuka link hermeneutinės kalbos esmės, paskui vėlyvąjį Heideggerį, radikalizuojantį istorinį įmestumą. Tačiau jis siekia šį radikalizavimą mąstyti kartu su jaunojo Heideggerio hermeneutiniu, ties supratimu apsistojančiu išeities tašku. Ką būtent žmonių supratimui ir savęs supratimui reiškia žinoti, kad esame nešami istorijos, kurią mes perimame kaip perteiktąją kalbą? Šioms hermeneutinėms išdavoms aptarti yra skirtas jo „Kalbos vedamas ontologinis hermeneutikos posūkis", – taip skamba jo svarbiausio veikalo „Tiesa ir metodas" (1960) paskutinės dalies antraštė. Norint suvokti, ką iš tikrųjų reiškia šis ontologinis, tiksliau sakant, universalus hermeneutikos posūkis, reikia grįžti prie pradinės veikalo problemos, klausimo apie dvasios mokslus arba apie dvasios mokslus atitinkančią hermeneutiką. Heideggeriui nebuvo nežinoma dvasios mokslų problema. Ją jam nuoširdžiausiai patikėjo Dilthey'us ir jo neokantiškieji mokytojai. Tačiau jau pačios pradinės jo įžvalgos faktiškumo žemėje dvasios mokslų supratimą atkakliai antspaudavo kaip išvestinį arba antrinį. Supratimo iškėlimas, jį padarant karališkuoju metodo keliu, kuriuo vedami dvasios mokslai, jam galiausiai atrodė ne kas kita kaip padėties be išeities, kurioje buvo atsidūręs istorizmas, išraiška. Linkimas į metodizuojamą supratimą esąs iš nevilties kilęs mėginimas visų pirma suieškoti „tvirtą atra-

mą" XIX a. iškylančio istorinio galvojimo akivaizdoje. Tai, su kuo Heideggeris polemizavo, iš esmės buvo idėja galimybės atrasti tokį Archimedo tašką, kuris įgalintų istorizmą atskleisti savo metafizines prielaidas. Amžino, galutinio pagrindo idėja juk kilo žmogui bėgant nuo savo paties laikiškumo.[1] Taigi suvokimas, kad esama absoliučios tiesos, išauga išstūmus savo paties laikiškumą arba jį užmiršus. Užuot vaikiusis galutinio pagrindo šmėklos, – pasiūlė Heideggeris, – reiktų radikaliai įsikurti baigtinumo plotmėje ir išplėtoti savą išankstinių nuostatų struktūrą, kaip mūsų supratimo pozityvumo, ontologiškumo ženklą, idant iš savo situatyvumo perspektyvos suvoktume mūsų pačių galimybes. Taip Heideggeris įveikė epistemologinę istorizmo problemą. Supratimas siekia ne atrasti šmėklišką visuotinai galiojančią atramą, pozityvizmo bei metafizikos palikuonę, o atkovoti tai, kad štai-būtis pamatytų jos pačios dispozicijoje esančias savo galimybes. Neginčijama, kad ieškant visuotinai galiojančios tiesos iškyla grėsmė uždengti supratimo tikrovę, o supratimui nusikreipti link pažinimo idealo, kurio jis juk niekuomet neįgyvendins.

Atsidėjęs savo paties hermeneutiškai radikalesnių įžvalgų išplėtojimui Heideggeris tartum už savęs paliko istorizmo problemą, o kartu su ja ir klausimą apie dvasios mokslų metodologiją. Kai Gadameris naujai užmezgė dialogą su žmogaus mokslais, jis vis dėlto ketino ne išplėtoti „metodologiją", kaip tai būtų galėjusi įteigti iš Dilthey'aus paveldėta

[1] Plg. čia vėl mano studiją: „Die Wiedererweckung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion", in: Th. Rentsch (Hrsg.), *Heidegger: Sein und Zeit*, München, 2001; perspausdinta in:: *Von Heidegger zu Gadamer*, Darmstadt, 2001, kur skirtumai tarp Heideggerio ir Gadamerio hermeneutikos sampratų išnagrinėti tiksliau, negu to reikėjo ir buvo įmanoma šiame „Įvade".

„hermeneutika“, o šių suprantančių mokslų pavyzdžiu patvirtinti visuotinai galiojančio pažinimo idėjos nepagrįstumą ir taip aukštyn kojom apversti istorizmo problemą. Heideggerio tik tarp kitko vesta polemika su istorizmu Gadameriui tapo pagrindiniu uždaviniu.

1936–1959 m. Gadameris septynissyk skaitė paskaitų kursą „Dvasios mokslų įvadas“, kur išskleidė teisėtai vienu tų mokslų tampančią hermeneutiką. Savo rezultatus viešuomenei jis pateikė šeštajame dešimtmetyje, iš pradžių dėmesio vertais straipsniais tiesos dvasios moksluose klausimu bei Lioveno paskaitomis (1957) apie istorinės sąmonės problemą, o po to 1960 m. – knygoje „Tiesa ir metodas“. Impulsą šiems darbams davė teisingo dvasios mokslų, savęs supratimo problema gamtos mokslo akivaizdoje. Juose Gadameris argumentuoja prieš istorizmo ir pozityvizmo girtąją idėją, kad dvasios mokslai turį parengti savo pačių metodus, idant turėtų teisę į mokslo statusą. Juk ši viltis buvo ašis, aplink kurią sukosi visos Dilthey'aus, Droyseno ir neokantizmo pastangos. Gadameris iš esmės suabejoja šiuo atramos tašku ir klausia savęs, ar iš tiesų dvasios mokslams pritinka siekti metodų, kaip vienintelių galinčių jiems suteikti visuotinį galiojimą. Gadameris pirmiausia orientuojasi į proginę kalbą apie gamtos ir dvasios mokslų santykį, pasakytą gamtamokslininko Helmholtzo Heidelberge 1862 m. Pasak šio, dar šiandien skaityti verto pranešimo, gamtos mokslai pasižymi loginės indukcijos metodais. Ji iš surinktos empirinės medžiagos iškelia taisykles ir dėsnius. Dvasios mokslai elgiasi kitaip. Jie prie savo išvadų prieina veikiau per ką nors panašaus į psichologinį takto jausmą. Helmholtzas čia kalba apie „menišką indukciją“, kylančią iš instinktyvaus jausmo arba takto, kurio vis dėlto negalima apibrėžti jokiomis taisyklėmis. Nedaug perlenksime teigdami, kad Helmholtzas yra pagrindinis Gadamerio

pašnekovas pirmoje „Tiesos ir metodo“ dalyje. Jei teisinga tai, kad knyga yra suprasta tuomet, kai galima nurodyti klausimą, į kurį ji atsako, tai kaip tik atviras Hermholtzo klausìmas apie dvasios mokslų pažinimo būdą ir davė pradinį impulsą „Tiesai ir metodui“. Veikalo pradžioje tai nusakoma taip: „Dvasios mokslai neturi jokio savo metodo. Tačiau turbūt galima kartu su Helmholtzu klausti, kiek metodas čia svarbus, ir ar kìtos dvasios mokslams būdingos sąlygos, jų darbo apimčiai tikrai yra neabejotinai daug svarbesnės už indukcinę logiką. Helmholtzas pateikė teisingą nuorodą, kai jis, siekdamas dvasios mokslams atiduoti, kas jiems priklauso, iškėlė atminties ir autoriteto svarbą bei kalbėjo apie psichologinį taktą, kuris čia užima apgalvoto išvadų darymo vietą. Kuo remiasi šitoks taktas? Kaip jis yra įgyjamas? Ar galiausiai dvasios mokslų moksliškumas glūdi labiau jame negu jų metode?“[2]

Gadameris su Helmholtzu sutaria, kad dvasios mokslai iš esmės turi daugiau reikalų su taktiškumu, nei su kokių nors metodų taikymu. 1862 m. Heimholtzas net remdamasis gamtamokslinio metodo provaizdžiu (kitaip ir negalėjo būti XIX a. antroje pusėje), Gadamerio supratimu, teisingai suvokė dvasios mokslų savitumą. Čia reikia įvertinti, koks provokatyvus yra gadameriškasis solidarumas: sugrįždamas prie 1862 m. traktato ir *gamtos tyrinėtojo* Helmholzo, Gadameris peršoka epistemologines diskusijas apie metodologinį dvasios mokslų savitumą, XIX a. pab. – XX a. pr. sukeltas tokių autorių kaip Dilthey'us, Mischas, Rothackeris, Weberis ir viešpataujantis neokantizmas. Reikalas veikiausiai yra tas, kad šiuos varginančius debatus pernelyg jau buvo apsėdusi idėja, kad dvasios mokslininkai turėtų, kad pasiektų mokslo ran-

[2] *WM*, S. 5 (= *GW*, I, S. 13).

gą, kažin kaip turėti ir savo metodus. Gadameriui, kuris čia seka Helmholtzu, daug tinkamiau atrodo dvasios mokslų savitumą kildinti iš ko nors panašaus į taktą arba į nemetodizuojamą *je ne sais quoi*. Taip Helmholtzas, o ne Dilthey'us,[3] tampa nebyliuoju hermeneutikos atstovu, pripažįstančiu specifinio dvasios mokslų pažinimo būdo teisėtumą. Šia dvasia „Tiesa ir metodas“ atliks principinę metodiškumo obsesijos, kilusios rūpinantis dvasios mokslų moksliškumu, kritiką.

Taigi pradinė Gadamerio tezė yra ta, kad dvasios mokslų mokslinis pobūdis „[gali] būti suprastas pasitelkus veikiau „formavimo“ sąvokos tradiciją negu modernaus mokslo idėją.“[4] Čia atsiskleidžia sugrįžimo prie humanistinės tradicijos prasmė „Tiesos ir metodo“ pradžioje. Šios tradicijos įsčiose kaip tik buvo suformuotos tos sąvokos, kurios įgalina patenkinti dvasios mokslų pretenziją į nuosavą pažinimą. Ši tradicija, anot Gadamerio, buvo labai gyvybinga dar iki Kanto, kol ją išstūmė heteronomiškai įsiviešpatavusi metodo sąvoka. Tad Gadameris turi svarstyti klausimą, „kaip buvo prieita prie šios tradicijos sunykimo ir kaip tuomet dvasiamokslinio pažinimo tiesos reikalavimas buvo pradėtas sverti jam esmiškai svetimu modernaus mokslo metodiniu mąstymu.“[5] Kaip įvyko šis humanistinės tradicijos suirimas, vedęs prie gamtos mokslų vis geriau įkūnijamos metodiškumo idėjos vienvaldystės? Gadameris atsako: lemtingai estetizuojant pagrindines humanizmo sąvokas, visų pirma sprendimo galios ir skonio, kurioms kitados tekusi *pažinimo funkcija*. Tai padarė, tiksliau taip paveikė (Gadameris kiek svyruoja priskir-

[3] Plg. *WM*, S. 158 (= *GW*, I, S. 170): „Šiandienos uždavinys galėtų būti išvengti vyraujančios diltėjiškai iškelto klausimo įtakos ir Dilthey'aus įsteigtos „dvasios istorijos“ išankstinių nuostatų.“

[4] *WM*, S. 15 (= *GW*, I, S. 23).

[5] *Ibid.*, S. 21 (= *GW*, I, S. 29).

damas), Kanto „Sprendimo galios kritika", kuri skonį subjektyvavo, estetizavo ir, tai reiškia tą patį, nuneigė jo pažinimo vertę. Nuo šiol tai, kas nepatenkina objektyvių ir metodinių gamtos mokslų kriterijų, yra laikoma tik „subjektyviu" arba „estetiniu", tai yra atskirtu nuo pažinimo srities dalyku. Kantui subjektyvavus skonio sąvoką, „bet koks kitas teorinis pažinimas, išskyrus gamtamokslinį, buvo diskredituotas ir tai paskubino dvasios mokslų apsisprendimą sekti gamtos mokslų metodo teorija".[6] Taip buvo atsižadėta humanistinės tradicijos, kurioje dvasios mokslai būtų galėję save suvokti, ir pasirinktas kelias link sprendimo galios estetizavimo ir subjektyvizavimo. Išmatuojamas nuostolis dvasios mokslams: „To reikšmę sunku pervertinti. Nes tada iš rankų buvo paleista kaip tik tai, kuo gyveno filologinės-istorinės studijos ir tik iš ko jos būtų galėjusios įgyti visišką savęs pačių supratimą, kai pasivadinusios „dvasios mokslais" siekė save, greta gamtos mokslų, pagrįsti metodiškai."[7]

Nederėtų nepakankamai įvertinti šio vyksmo padarinių ir kompozicinei „Tiesos ir metodo" struktūrai. Mat pirmiausia čia turi atsispindėti meno, tiksliau estetikos įtraukimas į veikalo atliekamą nagrinėjimą. Tačiau, atskleidžiant pagrindinių humanistinės tradicijos ramsčių subjektyvaciją ir estetizaciją iš akių nebuvo išleistas *vedamasis klausimas*, dvasios mokslų savęs apmąstymas. Gadameris tvirtai laikosi šio vedamojo klausimo, pradėdamas triuškinamai kritikuoti procesą, vedusį į visai naujos ir specifiškai *estetinės* sąmonės kūrimą. Įžanginės „Tiesos ir metodo" dalies branduolys irgi glūdi „estetinės sąmonės abstrahavimo kritikoje"[8] Galima teigti, kad ke-

[6] *Ibid.*, S. 38 (= *GW*, I, S. 47).
[7] *Ibid.*, S. 38 (= *GW*, I, S. 46).
[8] Toks yra antraštinis pavadinimas *WM*, S. 84 (= *GW*, I, S. 94). Plg. toliau 1958 m. Venecijoje skaitytą paskaitą „Apie estetinės sąmonės už-

lias link estetikos „Tiesoje ir metode“ iš tiesų yra tam tikras *aplinkkelis*, jei tinka taip sakyti. Nepaisant visų pozityvių įžvalgų apie meną, „Tiesos ir metodo“ įžanginė dalis pateikia veikiau anti-estetiką negu estetiką. Tad estetikos sukūrimas yra ne kas kita kaip abstrahavimas, kurį verta – ankstyvojo Heideggerio žodžiais tariant – sugriauti arba reliatyvizuoti, idant būtų (at)gautas adekvatesnis supratimas apie dvasios moksluose veiksnų pažinimo būdą.

2. Hermeneutinė istorizmo savęs įveika

Dvasios mokslų hermeneutinis specifiškumas atgaunamas antrame „Tiesos ir metodo“ skyriuje, kur aptinkama Gadamerio, kaip jis ją sistemiškai vadina, „dvasiamokslinė hermeneutika“.[9] Pirmoje dalyje ji tiria XIX a. hermeneutikos istoriją, idant įrodytų istorizmo aporetiškumą. Pagrindinė aporija glūdi aplinkybėje, kad istorizmas net pripažindamas visuotinį žmogiškojo žinojimo istoriškumą, vis dėlto siekia ko nors panašaus į absoliutų istorijos žinojimą. Ypač Dilthey'us niekada nebūtų sugebėjęs suderinti savo atradimo, kad visas gyvenimas yra istoriškas, su epistemologiniu troškimu metodologiškai pagrįsti dvasios mokslus. Tiktai Husserliui pakėlus gyvenamojo pasaulio vertę ir Heideggeriui aptarus labiau principais besiremiančią faktiškumo hermeneutiką, istorizmas atsikratęs pakvaišimo dėl epistemologiškumo. Jos pagrindu antroje sisteminėje savo svarbiausio veikalo dalyje Gadameris išdėsto „Hermeneutinio supratimo teorijos pagrindinius bruožus“.

klausiamumą“, perspausdintą D. Henrich/W. Iser (Hrsg.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt a. M. 1982, S. 59–69.

[9] *WM*, S. 245, 266, 293, 294, 297, 307, 436 (= *GW*, I, S. 246, 286, 314, 316, 319, 330, 464).

Jo pradžios taškas yra Heideggerio atrastoji ontologinė hermeneutinio rato struktūra. Ontologiška čia Gadameriui, kaip ir dažnai, reiškia – universalu. Ratas yra universalus, nes bet kuris supratimas priklauso nuo motyvacijos arba išankstinių nuostatų. Išankstines nuostatas arba išankstinį supratimą manau esant, – provokuojamai rašo Gadameris, – beveik transcendantaliomis „supratimo sąlygomis". Mūsų istoriškumas yra ne apribojimas, o supratimo principas. Mes suprantame ir siekiame tiesos, nes tokiu keliu mus veda prasminiai lūkesčiai. Ne mažiau provokuojamai skambės pirmoji sisteminės antrosios dalies antraštė apie „Supratimo istoriškumo iškėlimą iki hermeneutinio principo". Gadamerio nuomone, istorizmo iliuzija buvo norėti patikimais metodais panaikinti mūsų išankstines nuostatas, idant dvasios moksluose taptų įmanoma pasiekti šį tą panašaus į objektyvumą. Ši iš Apšvietos kylanti istorizmo kovinė pozicija pati buvo išsankstinė nuostata metodologinio XIX a., maniusio, kad objektyvumą galima pasiekti tik panaikinus situatyviai suprantantį subjektyvumą. Istorizmas, vadinasi, tampa įveikiamas pritaikius jį sau pačiam: juk jis mokė, kad kiekvieną doktriną reikią suprasti iš jos epochos. Šią įžvalgą galima pritaikyti istorizmui. Tada paaiškėja, kad istorizmas taip pat buvo savo meto, būtent scientizmo, kūdikis. Kai tik, Heideggeriui padedant, demaskuojama scientistinio pažinimo idealo priklausomybė nuo metafizikos, galima deramiau suprasti dvasios mokslus, o tai įgalina ontologinę išankstinę supratimo struktūrą tapti vaisinga apibrėžiant dvasios mokslų objektyvumą.

Galima kalbėti ne apie paprastą išankstinių nuostatų pašalinimą, o apie jų pripažinimą ir aiškinantį parengimą. Taip Gadameris perima Heideggerio idėją, kad pirmasis, kritinis aiškinimo uždavinys turi būti parengti jo paties išankstinius apmatus, kad jiems įgytų reikšmės dalykas. Kadangi suprati-

mas gali leistis vedamas klaidinančių išankstinių koncepcijų, ir šis pavojus niekuomet nepraeina visiškai, jis turi stengtis pagal savo situaciją išplėtoti dalyką atitinkančius supratimo atramos taškus: „Nuolatinis supratimo uždavinys yra parengti teisingus, dalyką atitinkančius apmatus, kurie kaip tokie yra užbėgos už akių, turinčios pirma pasitvirtinti „dalykuose““[10]. Ši citata prastai dera prie įprasto Gadamerio paveikslo. Juk veikiau manoma, ir čia galima rasti gausių pavyzdžių, kad jo hermeneutinė teorija nurodanti, jog atsižvelgiant į supratimo išankstinių nuostatų struktūrą negalį būti duota jokio „patvirtinimo pačiu dalyku". Čia jo hermeneutika būna truputį klaidingai suprantama. Net jei Gadamerio pasakymai ir ne visuomet gali atrodyti visiškai nuoseklūs, vis dėlto jo atlikta išankstinių nuostatų „reabilitacija" veda į kritinį raginimą „suvokti savą išankstinį nusiteikimą, idant pats tekstas atsiskleistų savo kitume ir kad rastųsi galimybė jo dalykinę tiesą nukreipti prieš savas išankstines nuomones."[11] Kita vertus, Gadameris nepasiduoda pozityvistiniam raginimui atmesti išankstinių nuostatų struktūrą, kad siekiant išvengti bet kokio subjektyvaus apniaukimo būtų leista kalbėti vien patiems dalykams. Nes juk dalykas gali būti prakalbintas tik mano suprantančiuose apmatuose, taigi mano nuosava kalba. Tai, ką Gadameris, tartum laikydamasis vidurio tarp pozityvistinio savęs ištrynimo ir universalaus Nietzsches perspektyvizmo, kartu su Heideggeriu primena, yra tik kritiškai reflektuotas supratimas, kuris sieks „ne tik įgyvendinti savo anticipacijas, tačiau padaryti jas sau suprantamas, kad jas galima būtų kontroliuoti ir taip įgyti teisingą dalykų supratimą."[12] Bet kyla klausimas, kaip galima įsisa-

[10] *WM*, S. 252 (= *GW*, I, S. 272).
[11] *Ibid.*, S. 253–4 (= *GW*, I, S. 274).
[12] *Ibid.*, S. 254 (= *GW*, I, S. 274).

vinti tokius „dalyką atitinkančius“ išankstinius apmatus, kurie leistų kalbėti „patiems dalykams“?

Tad viskas susitelkia ties „iš tikrųjų kritiniu hermeneutikos klausimu“[13], kaip galima teisingas išankstines nuostatas, jei mes jas galime įsisąmoninti, atskirti nuo klaidingų, į klaidingą supratimą nuvedančių išankstinių nuomonių? Ar čia esama kriterijaus? Jei būtų koks nors kriterijus, veikiausiai būtų pašalinti visi hermeneutiniai klausimai, ir nereikėtų diskutuoti apie tiesos problemą. Šis troškimas turėti vieną, kartą ir visiems laikams objektyvumą užtikrinantį kriterijų, taip pat yra metafizinė istorizmo atauga. Tačiau jei ir nėra jokių akivaizdžių kriterijų, esama juk nuorodų. Šiuo požiūriu „Tiesa ir metodas“ pabrėžia laikinio nuotolio produktyvumą. Mes dažnai esame pajėgūs istoriškai retrospektyviai pripažinti interpretacines, faktiškai pasiteisinusias, traktuotes. Taip, pavyzdžiui, kam nors sekasi įvertinti jo gyvenamojo meto meną. Būnant tame pačiame laike, beveik neįmanoma susitarti dėl iš tikrųjų vertingų savos dabarties meno krypčių. Istorinio nuotolio dėka sprendimas tampa kiek labiau patikimas. Šitaip reiškiasi hermeneutinis laikinio nuotolio vaisingumas. Šiuo produktyvumu Gadameris rėmėsi 1960 m. išspręsdamas hermeneutikos „kritinį“ uždavinį: „Ne kas kita kaip šis laikinis nuotolis iš tikrųjų įgalina padaryti išsprendžiamą kritinį hermeneutikos klausimą, būtent atskirti *teisingas* išankstines nuostatas, su kuriomis mes *suprantame* nuo *klaidingų*, su kuriomis mes *klaidingai suprantame*.“[14]

Tačiau šis išsprendimas atrodo kiek vienpusiškas. Mat pirmiausia klaustina, ar visuomet laikinis nuotolis pasirodo esąs toks produktyvus. Juk toks heidegerininkas kaip Gadameris

[13] *Ibid.*, S. 282 (= *GW*, I, S. 304).
[14] *Ibid.*

tikrai žino, kad istorija labai dažnai yra paslepianti, ir gana dažnai pripažinimą iškovoja tos interpretacinės traktuotės, kurios užtveria prieigą prie dalykų arba šaltinių. Kartais kaip tik hermeneutiškai našus yra šuolis už istoriškai stiprių prasmės aiškinimų.[15] Be to, kalbant apie nūdienių prasmės aiškinimų įveiką, laikinis nuotolis nesuteikia beveik jokių žinių. Gadameris pats neseniai pastebėjo, kad jo įžvalgos šiuo klausimu yra vienpusiškos. 1985 m. rinktinių raštų serijoje pasirodžiusiame penktame „Tiesos ir metodo" leidime, jis tai aptariančią pastraipą retušavo ir „ne kas kita kaip..." pakeitė žodeliu „dažnai", tad dabar tekstas skamba: „Dažnai šis laikinis nuotolis iš tikrųjų įgalina padaryti išsprendžiamą kritinį hermeneutikos klausimą...". Net jei problema gyvuoja ir toliau, vis dėlto čia mes aptinkame gražų pavyzdį hermeneutikai būdingo pasirengimo, savo pačios nuomonę pakeisti geresniu suvokimu.

3. Paveikos istorija kaip principas

Gadameris ir toliau išlaiko pretenziją atrasti dalykais besirūpinantį supratimą dvasios moksluose, ir tai matyti iš jo paveikos istorinės (*wirkungsgeschichtlich*) sąmonės aptarimo. Nuo XIX a. literatūros moksle paveikos istorija suprantama kaip kūrinio pateikiamų prasmės aiškinimų arba jų recepcijos istorijos tyrimas. Ji aiškiai atskleidžia, kad kūriniai konkrečiose epochose sukelia skirtingas interpretacijas, netgi turi sukelti. Ši plėtotina paveikos istorinė sąmonė pirmiausia atitinka maksimą atkreipti dėmesį į savo hermeneutinę situaciją ir laikinio nuotolio produktyvumą. Tačiau Gadameriui paveikos istorinė sąmonė reiškia daug principingesnį da-

[15] Kaip pavyzdį čia galima nurodyti paties Gadamerio rėmimąsi Helmholtzu.

lyką. Jam ji turi būtent statusą „principo“[16], iš kurio gali būti išvesta bemaž visa jo hermeneutika.

Paveikos istorija, peržengusi literatūros mokslo pagalbinės disciplinos sritį, pirmiausia išreiškia pretenziją iki sąmonės iškelti savo hermeneutinį situatyvumą, idant jis būtų „kontroliuojamas“ analizuojant tradiciją ar tekstus. Tai Heideggeris reikalavo aiškinti savąjį išankstinį supratimą. Tačiau Gadameris turbūt pabrėžtiniau už Heideggerį pripažįsta, kad šis uždavinys nėra visiškai įvykdomas arba užbaigiamas.[17] Paveikos istorija nėra mūsų galioje ar dispozicijoje. Mes jai pavaldūs labiau, negu mūsų sąmonė tai gali apčiuopti. Visuomet, kai mes suprantame, paveikos istorija veikia kaip iki galutinio aiškumo neužklausiamas horizontas to, kas mums gali pasirodyti prasminga ir abejotina. Taip paveikos istorija įgyja dabartinį supratimą vedančios instancijos funkcijas. Ji nulemia bet kurį supratimą, ir netgi tada, kai jis jos buvimo nenori pripažinti. Jau parašęs „Tiesą ir metodą“ Gadameris surado įtikinamą formulę, kad paveikos istorinė sąmonė iš tikrųjų esanti „labiau būtis negu sąmonė“.[18] Ji mūsų istorinę „substanciją“ persmelkia tokiu būdu, kurio negalima suvokti galutinai aiškiai ir atsietai.

Gadameris šią įžvalgą apie mūsų paveikos istorinį sąlygotumą tuoj pat pritaiko polemikai su istorizmu ir Naujųjų amžių metodine sąmone. Istorizmas kaip tik vylėsi išvengsiąs istorinio sąlygotumo tuomet, kai galės atsiriboti nuo jį nulemiančios istorijos. Anot istorizmo, tai įgalintų mus susidoroti su savaip išvystyta istorine sąmone, emancipuotis iš šio sąlygotumo ir taip padaryti galimą objektyvią istorijos

[16] Plg. antraštę *WM*, S. 282 (= *GW*, I, S. 305).

[17] *Ibid.*

[18] *Kleine Schriften*, I, Tübingen, 1967, S. 127, 158 (= *GW*, II, S. 247, 142–3); *WM*, S. XXI (= *GW*, II, S. 444).

fazę. Tačiau Gadameris pareiškia, kad paveikos istorijos galia priklauso kaip tik ne nuo jos pripažinimo.[19] Tad istorinės sąmonės iškilimas XIX a. nebuvo naujas tuo, kad būtų įgalinęs nutraukti pogrindinį istorijos veikimą bet kuriame supratime. Istorija toliau veikia ten, kur mes įsivaizduojame esą virš jos iškilę (ir būtent taip, kad net istorizmas neatsiminė savosios, pozityvistinės kilmės). Kaip tik ji nulemia mūsų vertinimų, žinių ir netgi kritinių sprendimų foną. „Todėl", – daro išvadą Gadameris, – „išankstinės kiekvieno nuostatos daug labiau negu jo sprendimai yra jo būties istorinė tikrovė."[20]

Tad paveikos istorinės sąmonės sąvoka yra subtiliai dviprasmiška. Viena vertus ji reiškia, kad mūsų šiandienė sąmonė buvo suformuota, taigi ją konstitavo paveikos istorija. Tad mūsų sąmonė yra „išrūpinta" istorijos.[21] Kita vertus, ji ženklina paties šio buvimo-išrūpintam suvokimą, kurį reikia vis iš naujo atrasti. Tokia mūsų buvimo-išrūpintam sąmonė vėlgi gali turėti dvejopą reikšmę: arba reikalavimą šį mūsų istoriškumą išaiškinti, mūsų hermeneutinės situacijos parengimo prasme, arba taip pat, ir visų pirma, suvokimą tokiam išaiškinimui nubrėžtų ribų. Pastaruoju pavidalu 'paveikos istorinė sąmonė' yra aiškiausia filosofinė išraiška suvoktam savo paties baigtinumui nusakyti. Tačiau pripažinus žmogiškąjį ribotumą refleksijos anaiptol neištinka paralyžius. Priešingai, veikiau kliudė istorinis supratimo kreipimas link metafiziškai sąlygoto pažinimo idealo. O štai paveikos istorinė sąmonė čia žada refleksijai naudą. Gadamerio baigtinumo hermeneutikai yra skirta išmatuoti šį sąmonės gylį, t. y. įrodyti mūsų pasaulio patyrimą esant universaliai ir konkrečiai *hermeneutinį*.

[19] Plg. *WM*, S. 285 (= *GW*, I, S. 306)
[20] *Ibid.*, S. 261 (= *GW*, I, S. 281).
[21] *Ibid.*, S. XXI–XXII (= *GW*, I, S. 44).

4. Pritaikantis, nes klausiantis supratimas

Paveikos istoriją įtvirtinęs kaip principą, „Tiesa ir metodas“ imasi tikslo atgauti „pagrindinį hermeneutinį fenomeną“, kuris buvo dingęs metodologiniuose XIX a. klystkeliuose. Veiksmingiausias svertas šiam atkovojimui yra pritaikymo problema.[22] Ikiheidegeriškajai hermeneutikai pritaikymas atrodė esąs vėlesnis hermeneutinio supratimo darbas. Supratimui pirmiausia buvo nustatomas grynai empirinis, taigi noetinis tikslas. Suprasti reikėjo svetimą prasminį turinį kaip tokį. Taip suprasti dalykai būdavo panaudojami geriausiu atveju vėliau, tokiose disciplinose kaip jurisdikcija, paskiram atvejui pritaikant įstatymą, arba teologija, homiletiškai paaiškinant biblinį tekstą. Tačiau Gadamerio nuomone, suprantant pritaikymas yra toli gražu ne vėlesnis. Jis seka Heideggerio intuicija, anot kurios supratimas visuomet drauge yra savęs paties supratimas, taigi susitikimas su savimi. Suprasti tuomet reiškia kaip tik pritaikyti prasmę mūsų situacijai, mūsų klausìmui. Iš pradžių nesama gryno, objektyvaus prasmės supratimo, kuris taptų ypač reikšmingas jį vėliau pritaikius mūsų klausìmui. Kiekvieną kartą suprasdami mes pasiimame kartu ir save, ir būtent taip, kad, Gadamerio požiūriu, supratimas ir pritaikymas sutampa. Tai galima gerai pavaizduoti pasitelkus negatyvų nesupratimo pavyzdį: kai mes negalime suprasti teksto, tai reiškia, kad jis *mums* nieko nesako arba neturi ką pasakyti. Tad nėra ko stebėtis tuo ar įveikinėti tai, kad iš epochos į epochą, nuo individo prie individo supratimas skleidžiasi vis kitaip. Savojo dabartinio klausìmo motyvuotas supratimas nėra vien tik reprodukty-

[22] Plg. *WM*, S. 290 (= *GW*, I, S. 312) skyrių antraštes: 2. Pagrindinės hermeneutinės problemos atgavimas. a) Hermeneutinė pritaikymo problema.

vi, o visuomet ir produktyvi elgsena, nes jis implikuoja pritaikymą.[23] Drauge supratimą yra taip nulėmusios paskiros paveikos istorinės situacijos, kad, regis, nepridera kalbėti apie progresą arba, kartu su Schleiermacheriu, apie geresnį supratimą istorijos eigoje. Kiekviename pavykstančiame supratime galima atpažinti dalyvavus produktyvų pritaikymą. Tai žymi vien pasakymas, kad kuris nors „supranta kitaip", jei apskritai supranta, kaip skamba garsioji Gadamerio sentencija.[24]

Be to, pritaikymas neturi būti sąmoningas. Net jį yra sąlygojusi paveikos istorija. Supratimas arba, kas čia reiškia tą patį, pritaikymas yra ne tiek autonomiško subjektyvumo veiksmas, kiek „įtraukimas į perdavimo vyksmą, kuriame nuolatos abipusiškai tarpininkauja praeitis ir dabartis".[25] Suprasti tekstą iš praeities reiškia jį išversti į mūsų situaciją, jame girdėti kalbantį atsakymą į mūsų laiko užklausimus. Istorizmo paklydimas buvo manyti, kad objektyvumas atsiranda ištrynus interpretuojantį subjektą, tuo tarpu kai tiesa, čia suvokta kaip prasmės atskleidimas (ἀλήθεια), įvyksta tik per paveikos istorinį pritaikymą.

Supratimą pavaizduoti kaip įtraukimą į perdavimo vyksmą reiškia, kad subjektyvumas ne visiškai valdo tai, kas jam kiekvienąkart atsiveria kaip prasminga arba beprasmiška. Kaip pažymėjo jaunasis Heideggeris, į mūsų laikui būdingą išaiškintumą mes pakliūname veikiau įpročio vedami, negu mums aiškiu jo pasisavinimo keliu. Paveikos istorija yra veikiau būtis nei sąmonė, hegeliškai kalbant: veikiau substancija nei subjektyvumas. Tad mes veikiau priklausome istorijai, negu ji mums priklauso. Šis pritaikymo istoriškumas pašalina supratimo nulinio taško vaizdinį. Supratimas visuomet yra jau prieš mums

[23] *WM*, S. 280 (= *GW*, I, S. 301).
[24] *Ibid.* (= *GW*, I, S. 302).
[25] *Ibid.*, S. 275 (= *GW*, I, S. 295).

įsitraukiant pradėto pokalbio tęsimas.[26] Įprojektuoti į tam tikrą išaiškintumą, mes šį pokalbį tęsiame. Tad mes perimame ir modifikuojame savyje mums tradicijos perduotus prasminius požiūrius ir jų dabartį, kai naujai prasmingai su jais susitinkame.

Šiuo būdu pritaikymo hermeneutika, kaip ją pavaizduoja Gadameris, paklūsta klausimo ir atsakymo dialektikai. Ką nors suprasti reiškia būti taip mums ką nors pritaikius, kad mes tame atrandame atsakymą į mūsų klausimus. Bet „mūsų" taip, kad ir jie buvo priimti iš tradicijos ir pakeisti. Bet kuris supratimas, ypač savęs supratimas, yra motyvuotas, suneramintas klausimų, kurie iš anksto supratimui nustato žvelgimo kryptis. Tekstas prakalba tik dėka klausimų, kuriuos mes šiandien jam iškeliame. Nėra jokios interpretacijos ar supratimo, neatsakinėjančių į tam tikrus būtinai jau orientuotus klausimus. Nemotyvuotas klausìmas, kaip jį įsivaizdavo pozityvizmas, nieko nepaliestų, taigi neatlieptų ir jokio mokslinio intereso. Reikia stengtis ne pašalinti mūsų klausiančius prasminius lūkesčius, o juos pabrėžti, idant tekstai, kuriuos mes stengiamės suprasti, į juos galėtų kuo aiškiau atsakyti. Taip įvyksta supratimas kaip paveikos istorinis dalyvavimas klausimo ir atsakymo dialektikoje. Kaip tik čia gali įvykti perėjimas nuo antrosios „Tiesos ir metodo" dalies prie trečiosios, kurioje hermeneutika „ontologiškai" praplečiama už dvasios mokslų ribų: „Klausimo ir atsakymo dialektika [...] dabar įgalina tiksliau nusakyti, kokio pobūdžio sąmonė

[26] Čia Gadamerio paveikos istorinės sąmonės analizė panaši į Ricoeuro naratyvinę istorinės sąmonės hermeneutiką, išdėstytą: *Temps et récit*, t. 3, Paris, 1985, p. 300 ir t. Plg. šiuo klausimu mūsų studiją: „L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit", in: *„Temps et récit" de Paul Ricoeur en débat*, éd. C. Bouchindhomme ir R. Rochlitz, Paris, 1990, p. 121–137.

yra paveikos istorinė sąmonė. Mat klausimo ir atsakymo dialektika, į kurią mes nurodėme, atskleidžia supratimo santykį esant pokalbio pobūdžio pasikeitimo santykį".[27] Supratimas čia nusakomas kaip santykis, o tiksliau – kaip pokalbis. Taigi savo forma supratimas yra ne tiek noetinio prasminio turinio suvokimas, kiek dalyvavimas pokalbyje, „pokalbyje, kuriuo mes esame", – remdamasis Hölderlinu tame pačiame puslapyje priduria Gadameris.

Ypač svarbu, kad paveikos istorinė sąmonė čia įgauna pokalbio pavidalą. Dėl to sąmonė praranda disponavimo savimi autonomiją, kuri jai buvo būdinga idealistinėje tradicijoje ir atspindžio filosofijoje, nuo kurių Gadameris čia atsiriboja. Baigiamosios „Tiesos ir metodo" dalies uždavinys bus įrodyti, kad šis hermeneutinis pokalbio, kurio atlikimo forma yra klausimo ir atsakymo dialektika, pobūdis yra universalus mūsų kalbinės pasaulio patirties požymis.

5. Kalba pokalbiui

> Mes siekiame iš pokalbio, kuriuo mes esame, prisiartinti prie kalbos paslapties.[28]

Gadamerio kalbos hermeneutika yra dažniau už kitus klaidingai išaiškinamas jo filosofijos fragmentas. Jos tezei „būtis, galinti būti suprasta, yra kalba" priklausomai nuo mokyklos, buvo inkriminuotas arba joje pagarbintas visuotinis bet kurios būties kildinimas iš kalbiškumo. Piktinamasi buvo ir kiek miglotu paskutiniosios „Tiesos ir metodo" dalies stiliumi, dėl kurio kartkartėmis galima pasigesti tikslių sąvokinių distinkcijų. Tad įžvelgtina tam tikra slapta rezignacija,

[27] *WM*, S. 359 (= *GW*, I, S. 383).
[28] *Ibid.*, S. 360 (= *GW*, I, S. 383).

kai toks iškilus Gadamerio mokinys kaip Walteris Schulzas manėsi turįs konstatuoti, kad viskas, ką kalba Gadameris, patenka į visaapimančią sinonimiką: „Istorija, kalba, pokalbis ir žaidimas: visa tai yra – ir tai yra svarbiausia – vienas kitu pakeičiami dydžiai.“[29] Kaip tik klaustina, *kodėl* kalba ir pokalbis gali tapti pakeičiamais dydžiais? Prieš ką nusikreipiama pabrėžiant dialoginę kalbos esmę? Šitaip akcentai sudedami, be abejonės, priešinantis ištaros logikos viešpatavimui vakarietiškoje filosofijoje. Privalu suabejoti tradiciniu filosofinio mąstymo susitelkimu prie teorinio λόγος ἀποφαντικός, t. y. nurodomosios ištaros kaip teiginio, kuris šiuo atžvilgiu „yra teorinis, kad jis abstrahuojasi nuo visko, kas nepasakoma aiškiai.“[30] Kalba susiaurinama, kai ją norima pritvirtinti prie to, kas taip teoriškai išsakyta. „Logikos pagrindimą ištara“ Gadameris su Heideggeriu laiko „vienu pragaištingiausiu vakarietiškos kultūros apsisprendimų“.[31] Pasipriešinimas tam yra pagrindinis pokalbio hermeneutikos motyvas, kurio paprasčiausia įžvalga galėtų skambėti taip: „Kalba įvyksta ne ištarose, o kaip pokalbis.“[32] Prieš ištaros logiką, anot kurios teiginys sudarąs sau pakankamą prasminį vienetą, hermeneutika primena tai, kad ištara niekuomet nesileidžia atsiejama nuo jos motyvacinio sąryšingumo, t. y. nuo pokalbio, į kurį ji yra įpinta ir vien tik iš kurio įgyja prasmę. Galiausiai, ištara yra abstrakcija, su kuria niekuomet nesusiduriama kalbos gyvenime. Todėl Gadameris ir meta iššūkį: „Ar esama tokių grynų ištarų kaip teiginių, kada ir kur?“[33]

[29] W. Schulz, „Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers“, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Bd. I, S. 311.

[30] *GW*, II, S. 195.

[31] *Ibid.*

[32] H.-G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, S. 98.

[33] *GW*, II, S. 195.

Metodo iškėlimas susijęs, žinoma, su privilegijuota ištaros padėtimi vakarietiškoje ir juo labiau Naujųjų amžių sąmonėje. Mat metodo idėja savo galią gauna iš to, kad eksperimentuojant galima izoliuoti tam tikras sritis arba įvykius, idant šie taptų valdomi.[34] Tačiau tokia izoliacija yra smurtinė, jei taikoma kalbai. Kalbos supratimas kaip tik nesuvestinas į intelektinę, subjekto atliekamą objektyvuojamos, izoliuotos dalykų padėties pagavą. Jis tiek pat iškyla iš priklausymo save toliau formuojančiai tradicijai, t. y. pokalbiui, vien tik dėl kurio tai, kas ištarta, mums tampa nuoseklu ir prasminga. Taigi nagrinėdamas kalbą Gadameris pasiekia aukščiausią tašką, prieštaraudamas Naujaisiais amžiais metodiškumui suteiktai privilegijai, kurią jis pirmiausia atskleidė esant problemiška dvasios mokslų srityje. Ši privilegija juk yra pernelyg savaime suprantama, nes juk metodas pažadėjo įvaldyti ir kartu disponuoti tuo, kas metodiškai atskirta, pakartojama ir iš naujo vartotina. Tačiau kyla klausimas, ar pavyktų tokia izoliacija kalbos, netgi nuosavo supratimo, atveju. Ar mes suprantame todėl, kad (ir tiek, kiek) įvaldome? Ar čia baigtinė būtybė neapsigauna dėl savęs pačios? Priešingai, atsako hermeneutika, mes suprantame, nes mus kažkas gali užkalbinti iš tradicijos, kuriai mes – tegul ir laisvais saitais susieti, bet vis dar – priklausome.

Kaip priešpriešą vyraujančiai ištaros logikai, supratimą suvokiančiai kaip disponavimą ir taip suklystančiai, Gadameris išplėtoja savo hermeneutinę klausimo ir atsakymo logiką, supratimą suprantančią kaip dalyvavimą prasmėje, tradicijoje, galiausiai – pokalbyje. Šiame dialoge nesama „jokių“ ištarų, o tik klausimai ir atsakymai, kurie savo ruožtu iškelia naujus klausimus. „Nesama jokių ištarų, kurias galima suvokti vien

[34] Plg. *GW*, II, S. 49, 186–187.

pagal jų turinį, kurį jos parodo, kai norima jas suvokti jų tiesoje [...]. Kiekviena ištara turi prielaidas, kurių ji neištaria. Tik tas, kuris šias prielaidas pri-mąsto, gali iš tiesų spręsti apie ištaros tiesą. Taigi aš tvirtinu: paskutinė loginė kiekvienos taip motyvuotos ištaros forma yra *klausimas*.“[35] Čia mes prisiliečiame prie hermeneutinės filosofijos širdies, būtent, kaip tai suformulavo Gadameris, prie „hermeneutinio prafenomeno, kad nesti jokios ištaros, kurios negalėtume suprasti kaip atsakymo į klausimą ir kad ją tik taip galime suprasti.“[36]

Siekdami išreikšti šią hermeneutikos sielą, šiame darbe mes daugkart rėmėmės senu ir, ko gero, į atgyvenusį panašiu mokymu apie *verbum interius*, – nepasakyto, tačiau kiekvienoje kalbinėje išraiškoje ataidinčio „vidinio žodžio“. Juk šį stoiškai augustinišką mokymą trečioji „Tiesos ir metodo“ dalis matė kaip vienintelį pėdsaką to, kad kalbos užmarštis Vakaruose nėra buvusi visiška.[37] Gadamerio atliktoji retai pastebima šio mokymo reabilitacija suprastina ne kaip atkritimas į naivų mentalizmą, o kaip į metodo dominavimą nukreiptos ištaros logikos hermeneutinė kritika. Iš tikrųjų šis mokymas labai plastiškai pavaizdavo, kad žodžiai, kuriuos mes vartojame (nes kaip tik jie mums ateina į galvą) negali išsemti to, ką mes turime „dvasioje“, t. y. pokalbio, kuriuo mes esame. Vidinis žodis „už“ to, kas išsakyta, reiškia ne ką kita kaip šį pokalbį, kaip kalbos įsišaknijimą mūsų klausiančioje ir save pačią užklausiančioje egzistencijoje, pokalbį, kurio negali visiškai perteikti jokia ištara: „Kas yra ištarta, nėra viskas. Tik tai, kas netarta įgalina tai, kas tarta tapti mus pasiekiančiu žodžiu.“[38]

[35] *Ibid.*, S. 52.

[36] *Ibid.*, S. 226.

[37] Plg. *WM*, S. 395 ir t. (= *GW*, I, S. 422 ir t.); t. p. ankstesnysis Augustinui skirtas skyrius.

[38] GW, II, S. 504. Beje, Gadameriui neseniai teko atsakyti į klausi-

Tačiau ir vėl reikia pabrėžti, kad čia siekiama hermeneutinės *kalbos* teorijos, o ne kokios nors neišsakomybės mistikos. Idant tinkamai išnagrinėtume pačią kalbą, o ne ją apeitume arba už jos užeitume, reikia kartu atlikti tai, kas neištarta, – vidinį pokalbį. Tačiau taip tvirtinti reiškia, kad kalbos hermeneutika kyla iš kalbos, tiksliau, iš ištaros ribos: „Žinoma, idėja, kad supratimas yra iš principo kalbiškas, nenumano, kad bet koks pasaulio patyrimas skleidžiasi tik kaip kalbėjimas ir tik kalbėjime."[39] Šitai reikia priminti kartą ir visiems laikams, nukreipiant prieš skubotus aiškinimus, Gadameriui priskiriančius kalbos ontologinę tezę, kad viskas, kas yra, turį būti ištariama ištaros forma.

Jeigu vis dėlto bus tvirtinama, kad mūsų kalbinė patirtis yra *iš principo* kalbiška, tai sietina tik su tuo, kad kalba yra vienintelė priemonė (vidiniam) pokalbiui, kuriuo mes esame patys sau ir vienas kitam. Todėl hermeneutika sau leidžia teigti: „Būtis, galinti būti suprasta, yra kalba". Čia vis dėlto reikia pabrėžti šį „galinti". Supratimas, pats būdamas visuomet kalbiškai suformuotas ir kalbiškai paskelbiamas, yra nuolatinė ir niekuomet visiškai nesiliaujanti tinkamo žodžio paieška, siekiant išlementi būtį. Esminis supratimo kalbiškumas reiškiasi ne tiek mūsų ištarose, kiek mūsų paieškoje kalbos tam, ką mes turime sieloje ir norime išsakyti. Hermeneutinei supratimo pusei mažiau konstitutyvu ne tiek tai, kad jis įvyksta kalbiškai (tai būtų banalu), kiek tai, kad jis yra palaikomas niekada nesibaigiančio „sugavimo žodžiu" ir paskel-

mą, ką jis savo gyvenime, apskritai gyvenime mano esant vertą pranešti: „Aš manau, kad labiausiai verta pranešti yra visuomet tai, ko nesugebama pranešti" („Die Kunst, unrecht haben zu können. Gespräch mit dem Philosophen Hans-Georg Gadamer", in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 34, 1990 02 10/11, S. 16).

[39] *GW*, II, S. 496.

biančios kalbos paieškos proceso, ir yra suvoktinas *kaip* šis procesas. Mat šitas procesas – tinkamas vidinio žodžio atkartojimas – įsteigia hermeneutikos universalumą.[40]

6. Hermeneutinio universumo universalumas

Hermeneutikos iškelta tema, kai supratimui pareikalaujama universalumo, sukėlė gausių diskusijų. Tačiau kur tiksliai glūdi šis reikalavimas, dėl kurio taip gyvai deramasi? Ar jis suvoktinas kaip gadameriškosios filosofijos reikalavimas galioti visuotinai? Kaip šiuo atveju jį galima suderinti su hermeneutikos pirmine teze apie bet kokio supratimo istoriškumą?

Pirmiausia pastebėtina, kad Gadameris, aptardamas universalumą, ypač miglotai vartojo žodžius. Jei „Tiesą ir metodą" skaitysime tiksliai paraidžiui, universalumas bus pripažintas labai įvairiems kandidatams. Paskutinio skirsnio antraštėje kalbama apie „universalų hermeneutikos aspektą", ir lieka neaišku, ar hermeneutika reiškia pačią (Gadamerio) filosofinę hermeneutiką, supratimą ar hermeneutiškai suvoktą kalbą. Iš tikrųjų visos trys galimybės yra praktiškai įmanomos ir pagrindžiamos. Gadameris *de facto* kalba apie „supratimo kalbiškumo" „universalumą",[41] apie „universalią hermeneutiką", turint galvoje bendrą žmonių pasaulio supratimą,[42] bei apie hermeneutikos praplėtimą „iki universaliai formuluojamo klausimo".[43] Dažniau sutinkamos bendros antraštės, pavyzdžiui „Hermeneutinės problemos universalumas", kaip pavadintas 1966 m. straipsnis, arba „hermeneutinis mat-

[40] Plg. *GW*, II, S. 497–498.

[41] *GW*, II, S. 186. Plg. *GW*, II, S. 73: „kalbos universalumas", S. 233: „universalus žmogiškojo kalbiškumo fenomenas."

[42] *WM*, S. 451 (= *GW*, I, S. 480) ir kt.

[43] *Ibid.*, S. 458 (= *GW*, I, S. 487).

muo".[44] Negalima tvirtinti, kad dėl šio universalumo plačiai išplitę ginčai būtų įnešę aiškumo. Be to, gerai žinoma, kad Gadameris nelabai rūpinasi pedantiškai aiškinti sąvokas, nes tai tarsi atiduotų duoklę ištaros logikos tendencijai kalbą suskaldyti į tvirtus prasminius vienetus.

Tačiau idant paryškėtų Gadamerio turimas prieš akis universalumo matmens kontūras, atrodo, reikia pateikti kai kurias gaires. Iš pradžių atkreiptinas dėmesys, kad visuomet kalbama apie „matmens" universalumą, ir daug mažiau – apie filosofijos, pvz., Gadamerio, universalumą, ką sugestijuoja Habermaso šnekėjimas apie „hermeneutikos universalumo reikalavimą". Gadameris pats niekada nepretendavo, kad jo paties suformuluota pozicija galiotų galutinai visuotinai, nes tai reikštų absoliutumą: „'hermeneutinė' filosofija nemano esanti [...] 'absoliuti' pozicija."[45] Gadameris kaip tik neįveikiamo istoriškumo, būdingo absoliutumo reikalavimui, vardu suproblemina, antai transcendentalinę filosofiją kaip filosofijos klaidingo savęs supratimo pavyzdį.[46] Ne be reikalo paskutiniai „Tiesos ir metodo" paragrafai yra paženklinti posakio iš Platono „Puotos": nė vienas dievų nefilosofuoja. Mes filosofuojame ne todėl, kad turime absoliučią tiesą, bet dėl to, kad mes jos stokojame. Kaip baigtinės būtybės reikalas, filosofija turi neužmiršti savo pačios baigtinumo. Jei mes ir turime galutinį žinojimą, tai kaip tik apie šį universalų mūsų baigtinumą.[47]

[44] Plg. *GW*, II, S. 111.

[45] *Ibid.*, S. 505.

[46] Plg. *Ibid.*, S. 70. Plg. Šiuo klausimu interviu „Süddeutsche Zeitung", *op. cit.*, S. 70.

[47] Plg. H.-G. Gadamer, „The Science of the Life-World", in: *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, ed. by A.-T. Tymieniecka, Dordrecht, 1972: „Nesiekiama žinoti galutinai, su viena išimtimi: pripažinti žmogiškosios būtybės savaime baigtinumą. Suvokdama čia glū-

Tačiau šnekėjimo apie „universalų aspektą" prasmę „Tiesos ir metodo" rėmuose nurodyti nesunku. Jis signalizuoja pirmiausia peržengimą tradicinės, būtent dvasiamokslinės hermeneutikos link filosofinės, „hermeneutinį fenomeną" išlaisvinančios jo visam pločiui. Šis hermeneutiškai formuluojamo klausimo universalumas filosofijai reiškia, kad ji neapsiriboja šalutine dvasios mokslų metodologijos problema. Supratimo ir kalbos paieška nėra vien metodologinė problema, bet ir pagrindinis žmogiškojo faktiškumo požymis. Taigi hermeneutikos „universalus aspektas" priešpriešintinas grynai „dvasiamokslinei" hermeneutikai: „Šiuo požiūriu hermeneutika yra universalus filosofijos aspektas, o *ne tik* vadinamųjų dvasios mokslų metodologinis pagrindas."[48] Visos filosofinės, pabrėžtinai *spekuliatyvios* Gadamerio pastangos veda link to, kad hermeneutikos horizontas būtų taip praplėstas už dvasios mokslų ankštumos, jog tai taptų centriniu filosofijos reikalu. Kaip tik tai reiškia hermeneutikos *praplėtimas* iki universaliai suformuluoto filosofinio klausimo ir „ontologinis hermeneutikos *posūkis*", į kurį nurodoma „Tiesos ir metodo" trečios dalies antraštėje. Šioje baigiamojoje dalyje turi būti peržengta dviejų pirmųjų dalių dvasiamokslinė hermeneuti-

[48] *WM*, S. 451 (= *GW*, I, S. 479) *WM*, S. 451 (= *GW*, I, S. 480). Išskirta mūsų. Plg. toliau priešpriešinimą *GW*, II, S. 233: „[...] ir šiuo atžvilgiu niekaip negalima abejoti hermeneutinės problemos universalumu. Tai anaiptol nėra šalutinė tema. Hermeneutika nėra kokia grynai pagalbinė romantinių dvasios mokslų disciplina". Apie perėjimą nuo dvasios mokslų prie universalios hermeneutikos plg. mūsų straipsnį: „Zur Komposition von „Wahrheit und Methode"", in: *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992); t. p.: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt. 1994, S. 1–23.

dinčias nepabaigiamo savęs koregavimo galimybes, žmonija progresuoja, net vykstant nuolatiniam dialogui vieno su kitu apie gyvenamą pasaulį" (to nesama vokiškoje versijoje: „Die Wissenschaft von der Lebenswelt", in *GW*, III).

ka link didesnio, hermeneutiškai suformuluoto klausimo, universalumo – taigi link ontologinio arba filosofinio matmens.

Tačiau kaip galima kalbėti apie hermeneutinio matmens arba patirties universalumą, jį apmąstančiai filosofijai neparūpinant absoliutumo sau pačiai reikalavimo? Žodis „universalumas" čia lengvai nuveda į paklydimą. Sekant Gadamerio nuorodomis galima, pasiremiant tekstais, teigti, kad pirminis pagrindas, kuriuo remiasi šnekėjimas apie universalumą „Tiesoje ir metode", surastinas „universumo" semantiniame lauke. Taigi kalbos arba supratimo universalumas pažymi, kad juos suformuoja mūsų universumas, t. y. stichija arba visata, kurioje mes gyvename kaip baigtinės būtybės. Antai Gadameris nurodo – regis, visai tarp kitko – į biologo von Uexkuellio kalbą, kurioje minimas „universumas gyvenimo, kuris nesąs fizikos universumas"[49] Be to, Gadameris rėmėsi ir Leibnizo formuluote, kad monada esanti universumas ta prasme, kad ji savyje gali atspindėti visą pasaulį. Taip *universumas* arba kalbos universalumas „Tiesos ir metodo" kontekste nukreipiamas prieš tezę ribotumo, kurį konkreti kalba neva iliustruojanti, nes iš viso juk esama tiek daug skirtingų kalbų. Proto apribojimu gali pasirodyti būtent tai, kad jis yra prikaustytas prie kokrečios kalbos. Tačiau taip nėra, nes kalbai būdingas galėjimas ieškoti išraiškos *viskam.* Šioje aplinkoje pirmą kartą sutinkame šnekėjimą apie „kalbos universalumą", kuris koja kojon žengia su proto nebaigtinumo idėja.[50]

Šis kalbos matmuo yra universalus ir suformuoja universumą, kuriame skleidžiasi kiekvienas supratimas ir kiekviena žmogiška štai-būtis. Žinoma, nemanoma, kad kalba viskam turi gatavą išraišką. Reali kalba niekada neišsemia to, kas

[49] *WM*, S. 427 (= *GW*, I, S. 455).
[50] *Ibid.*, S. 379 ir t. (= *GW*, I, S. 405).

pasakytina. Jos universalumas yra kalbos paieškos universalumas. Todėl universalus matmuo, kuriuo gyva hermeneutika, yra vidinio žodžio, pokalbio matmuo, iš kurio kiekviena ekspresija gauna savo gyvastį. Žinoma, mes kartu atrandame ir gana tikslių, pranešančių žodžių. Tačiau šie žodžiai tarsi yra ne kas kita, kaip regima nepatenkinamo kalbos arba supratimo troškimo riba. Kalboje hermeneutiškai reikšmingas yra vidinio pokalbio matmuo, tai, kad mūsų sakymas visuomet numano daugiau, negu jis realiai išsako: „Numanymas, ketinimas visuomet pranoksta tai, prasilenkia su tuo, kas, sutelktas kalboje, žodžiuose realiai pasiekia kitus. Nepasotintas tikslaus žodžio troškimas veikiausiai ir yra tai, iš ko sudarytas savitas kalbos gyvenimas, ir jos esmė.“[51]

Šiuo troškimu reiškiasi mūsų baigtinumas. Mums nėra suteiktas joks galutinis disponavimas savimi kalboje arba sąvokoje. Mes gyvename pokalbyje ir iš pokalbio, kuris niekada negali baigtis, nes jokie žodžiai negali apimti to, kas mes esame ir kaip mes save turime suprasti. Per šį baigtinumą mes žmogiškai suvokiame savo mirtį. Netekęs žado ir ieškodamas kalbos jis veržiasi link savo galo. Šitaip Gadameris atranda glaudų ryšį tarp to, kad mūsų tinkamo žodžio paieška yra neišpildoma, ir „fakto, kad mūsų pačių egzistencija esti laike ir mirties akivaizdoje.“[52]

Vidiniame žodyje, – kuris ir yra mūsų baigtinumo universumas, – jį konstituojančiuose supratimo ir kalbos troškimuose glūdi hermeneutinio filosofavimo universalumas. Ar filosofijai gali būti kas nors universaliau už baigtinumą? Šiuo pagrindu universalumo reikalavimą pareiškia šiuolaikinė filosofija, svarstanti baigtinumo universalumą, kuris skleidžiasi kaip mūsų nesibaigiantis norėjimas suprasti ir pasaky-

[51] *Grenzen der Sprache*, S. 99.
[52] *Ibid.*

ti. Tačiau šis reikalavimas nėra paskelbiamas galutinai pagrįstomis ištaromis. Antraip jis ir baigtinumas prieštarautų sau. Hermeneutinė filosofija, priešingai, atlieka žmogiškojo faktiškumo saviaišką, mėginančią pateikti ataskaitą apie jo baigtinumą kaip universalų horizontą, kurio perspektyvoje mums viskas gali turėti prasmę, – gerai žinodama, kad nė vienas dievų nefilosofuoja.

VII. Hermeneutika pokalbyje

> Galimybė, kad Kitas yra teisus, sudaro hermeneutikos sielą.[1]

Jei kas nors filosofinėje hermeneutikoje yra universalu, tai veikiausiai savo baigtinumo pripažinimas, suvokimas, kad mūsų faktinės kalbos nepakanka, kad būtų išsemtas vidinis pokalbis, kuris mus verčia suprasti. Su šia savitarpio supratimo priklausomybe nuo pokalbio Gadameris susiejo hermeneutinio veikimo universalumą: „Tai, kad pokalbis yra visur, kur tik ir apie ką tik, ir su kuo tik kas nors yra pasakoma, ar šitai būtų kitas, ar daiktas, žodis, ugnies signalas (Gottfried Benn), – tai reiškia hermeneutinės patirties universalumą."[2] Vien tik pokalbyje, susitikdami su kitaip mąstančiais, kurie gali gyventi mumyse pačiuose, mes galime tikėtis išeiti už mūsų dabarties horizonto ribotumo. Todėl filosofinė hermeneutika nežino aukštesnio principo už pokalbį.

Gadamerio filosofija pateikia turbūt naujausią originalią ir vientisą hermeneutikos koncepciją. Ji yra visuotinai įvertinta kaip vienas lemiamųjų įnašų į filosofiją nuo Heidegge-

[1] H.-G. Gadameris per viešų diskusijų 1989 m. liepos 9 d. Heidelberge seminarą, skirtą pagrindinėms hermeneutikos problemoms.

[2] „Dekonstruktion und Hermeneutik", in: *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, Bd. I, Stuttgart, 1988, S. 5. Plg. t. p.: *GW*, II, S. 505 bei H.-G. Gadamer, R. Koselleck, *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, 1987, S. 30: „Mano paties hermeneutinis projektas pagal pagrindinį filosofinį sumanymą yra ne daug kas kita, kaip išraiška įsitikinimo, kad mes tik per pokalbį priartėjame prie dalyko. Tik tada, kai mes save pastatome prieš galimą priešingą požiūrį, mes turime šansų išsiveržti iš mūsų pačių išankstinio nusistatymo ankštumos."

rio „Būties ir laiko". Nuo ketvirtojo dešimtmečio Heideggeris, nors jo įtaka ir nebuvo menka, kiek pasitraukė iš filosofinės diskusijos. Gadameris iš naujo vedė hermeneutiką į filosofinį pokalbį, kuris po Antrojo pasaulinio karo įgavo didėjantį tarptautinį mastą. „Tiesa ir metodas" nuo 1960 m. turėjo didžiulį poveikį filosofijos raidai, kaip antai: pabrėžtinai pasukdamas link kalbos, dėl ko kontinentinė mintis susitiko su anglosaksiškosios filosofijos *linguistic turn*; po to – reabilituodamas praktinę filosofiją, pirmiausia sugrįžimo prie naujojo aristotelizmo pavidalu, kuris kantiškąją privalėjimo etiką papildė gyvenimo formų istorinio sąlygiškumo paisymu; taip pat – mokslo teorijoje, kur jis, hermeneutiškai kritikuodamas pozityvizmą, galėjo būti pasveikintas kaip prisiekęs pagalbininkas Kuhno paradigmų kontekstualizmo koncepcijai; galiausiai – hermeneutinį suvokimą išlavindamas visuomenės kritinės teorijos uždaviniams, ką jau kalbėti apie paskirus mokslinius hermeneutikos pritaikymus literatūros moksle (kur H. R. Jaussas ir W. Iseris klausimo ir atsakymo dialektiką konkretizavo įsisavinimo estetikos pavidalu), istorijos moksle (R. Koselleck), teisėje ir teologijoje. Šių hermeneutikos sąlygotų, paženklintų ir vestų plėtočių analizė, net jei apžvelgtų vien antraštes, suardytų mūsų rėmus ir vis tiek liktų nepakankamai detali. Mes priešingai – pasirenkame, reikia tikėtis reprezentatyviai, debatus, hermeneutiką inspiravusius tiesiogiai ir taip dariusius vaisingą paskutiniosios kartos filosofinį pokalbį.

Akstinas pirmiausia buvo tai, kad septintojo dešimtmečio pradžioje hermeneutika atsisveikino su metodologizmu ir, regis, su objektyvumo reikalavimu; aštuntajame dešimtmetyje – hermeneutika pernelyg stipriai rėmėsi perduotomis tradicijomis, kur buvo galima pasigesti kritiškumo; devintajame dešimtmetyje – hermeneutika laikėsi valios idėjos – valios su-

pratimui, savitarpio supratimui ir tiesai, – kuri buvo įvertinta kaip atkritimas į metafiziką. Svarbiausi kalbėtojai šiuose dar vis aktualiuose debatuose buvo Betti, Habermasas ir Derrida. Nuo Gadamerio Betti gynė metodologizmo, privalančio laiduoti objektyvumą, poziciją, Habermasas – ideologijos kritikos, Derrida – postmoderniosios dekonstrukcijos poziciją.

1. Betti epistemologinis sugrįžimas prie vidinės dvasios

Žinoma, yra istoriškai neteisinga Emilio Betti hermeneutiką į diskusiją įtraukti po Gadamerio. Mat vyresnis teisininkas (1890–1968) anksčiau už jį, 1955 m. pateikė pretenzingą hermeneutiką, pavadintą „Visuotine aiškinimo teorija". Iš pradžių dėl tūkstančio puslapių apimties veikalas buvo aptariamas saikingai. Tačiau knyga pasirodė – veikiausiai Gadamerio iniciatyva – kiek sutrumpintu vokišku leidimu 1967 m. Anksčiau Betti vokiečių skaitytojus buvo supažindinęs su savo hermeneutinėmis atraminėmis įžvalgomis dviem mažais, poleminiais „manifestais", kurie buvo išleisti 1959 ir 1962 m.[3] Diskusijos tarp Gadamerio ir Betti veiksmas galėjo prasidėti kaip tik septintojo dešimtmečio pradžioje.

Žinoma, visai Betti hermeneutikai galioja tai, kad ji yra poleminė, net „reakcinga".[4] Mes tai suvokiame ne banalia

[3] E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, 2 t., Milano, 1955; vok.: *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1967; *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. Festschrift für E. Rabel*, Bd. II, Tübingen, 1954, S. 79–168 (pakart. leid.: Tübingen, 1988); *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen, 1962.

[4] Plg. mūsų klasifikuojantį tyrimą: „L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti (1890–1968)", in: *Archives de philosophie* 53 (1990), p. 177–198.

ideologine prasme, tačiau taip, kad visa jo aistra nukreipta į ryžtingą pasipriešinimą naujosioms „subjektyvistinėms" ir „reliatyvistinėms" egzistencinėms hermeneutikoms, kurias jis iš pradžių nujautė esant Heideggerio ir Bultmanno darbuose, ir į reabilitaciją idėjos hermeneutikos, suvaržytos griežtų mokslinių standartų, idant dvasiamoksliniams aiškinimams būtų garantuotas objektyvumas. Jo paties hermeneutika sumanyta ne mažiau universaliai nei Gadamerio. Jis net pats kalba apie *visuotinę* aiškinimo teoriją. Tačiau visuotinumas čia turi grynai epistemologinę reikšmę. Jis nurodo, kad *visų* mokslinio aiškinimo formų, kokios aptinkamos filologijoje, istorijoje, teologijoje ir teisėje, pagrindas yra bendra gnoseologinė struktūra, kurios objektyvumo kriterijus, kaip metodologinį visų dvasios mokslų pagrindą, turi parengti hermeneutika. Visiems šiems mokslams bendras yra epistemologinis supratimo uždavinys. Čia supratimas yra dvasinis procesas, kurio tikslas yra suvokti svetimą dvasią, kaip ji yra pasireiškusi prasmę teikiančiomis išaiškintinomis formomis. Aiškinimas, kurio teorija yra hermeneutika, pasisiūlė būti priemone epistemologinei supratimo problemai išspręsti.[5] Prie svetimos dvasios negalima prisiliesti betarpiškai, o tik aplinkkeliu per prasmę teikiančias formas arba objektyvacijas, per kurias ji tapo prieinama pažinimui. „Prasmę teikiančios formos" yra čia itališkųjų *forma rappresentativa* vertimas.[6] Išaiškintinos objektyvacijos (kalba, o taip pat ir gestai, paminklai, pėdsakai, tonai ir pan.) reprezentuoja arba pavaduoja vidinę dvasią, kurią trokštama suprasti. Žinoma, skleisdamas šį požiūrį Betti galėjo remtis visa hermeneutikos tradicija, ypač romantinės, kur supratimas turėjo atlikti kūrybinio veiksmo išvertimą iš vidaus į išorę. Betti atvirai vartoja idealistiš-

[5] E. Betti, 1962, S. 11 ir kt.
[6] E. Betti, 1955, p. 62; 1967, S. 44.

kai romantinę kalbėseną, kurios teisėtumo mes čia, vidinės dvasios teorijoje, neužginčijome: mūsų supratimas iš tikrųjų siekia sužinoti, ką numano žodžiai, kas tartum siekia būti pasakyta už išraiškų ir jomis. Čia mažiau svarbu, ar drauge būtinai reikia mąstyti ir įdaiktintą vidinę dvasią.

Vis dėlto, Betti nuomone, reikalas visuomet sukasi tik apie suprantantį *mens auctoris*, prasmės, kurią išreikšti siekė autorius, pažinimą. Tad aiškintojas turi kiek galėdamas pašalinti savo interesus ir projekcijas ir gerbti autoriaus siektos prasmės autonomiją. Išankstines nuostatas pateikti kaip „supratimo sąlygas" esanti pavojinga reliatyvistinės hermeneutikos erezija. Šitaip Betti nusikreipia konkrečiai prieš gadameriškąją pritaikymo teoriją. Supratimas neturįs visiškai nieko bendra su pritaikymu jei siekiama užtikrinti interpretavimo proceso objektyvumą ir kontroliuojamumą. Pritaikoma tik atskiroms aiškinimo formoms, – teologijos ar jurisprudencijos – kurioms pagrindą sudaryti turi epistemologinis supratimas. Prieš kokią Biblijos vietą arba įstatymą pritaikant konkrečiai situacijai, pirmiausia jų prasmė jau turi būti suprasta grynai noetiškai. Žinoma, galima ir aktualizuoti prasmę bei priderinti prie mūsų laiko lūkesčių, tačiau reikia atskirti šią modernizuotą prasmę nuo pradinės teksto reikšmės. Taip Betti nubrėžia svarbų hermeneutinį skirtumą tarp teksto *reikšmės* ir *reikšmingumo*,[7] kurį įgauna ta pati prasmė ją skirtingai interpretuojant. Abu dalykai nesileidžia supainiojami, kaip tai galima būtų suprasti iš Gadamerio pritaikymo sampratos. Betti atliktąją perskyrą veikiausiai galima hermeneutiškai ištęsėti. Praktikoje mes negalime išsiversti neatpažinę ir neatskyrę nuo pradinės teksto reikšmės pernelyg stipriai modernizuojan-

[7] E. Betti, 1962, S. 27–28. Ši teorija buvo pakartotinai išdėstyta įtakingame veikale: E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven, 1967 (vok.: *Prinzipien der Interpretation*, München, 1972).

čių aiškinimų kaip tokių, priešingu atveju interpretavimas būtų grynai savavališkas užsiėmimas. Tačiau, nors reikšmingumą kaip tokį ir galima atpažinti, lieka abejotina, kad savo ruožtu kada nors galėtų būti galutinai užfiksuota pradinė reikšmė. Mes galime, pavyzdžiui, pasakyti, kad platoniškos idėjos negalima redukuoti į Kanto gryną proto sąvoką arba neokantizmo metodus, prieš tai neapčiuopus jos pradinės reikšmės. Reikšmė geriausiu atveju yra asimptotinis supratimo telas, tai, ką siekiama surasti už žodžių. Tačiau ar ji kada nors tampa pasiekta, dėl mūsų baigtinumo niekuomet negalima pamatyti iki galo aiškiai. Be to, nuo reikšmingumo atskirtą reikšmę mes galime suprasti tik iš to, ką ji mums reiškia ir ką mumyse sukelia jos ženklai. Tai turi galvoje Gadameris, kalbėdamas apie reikšmės ir reikšmingumo susiliejimą.

Idant aiškinamąjį rekonstrukcijos procesą išgelbėtų nuo veikimo savo nuožiūra, Betti hermeneutika siekia nustatyti interpretacijos principus arba kanonus, kurie darytų verifikuojamą jos objektyvumą. Pasiūlomi keturi kanonai: (1) hermeneutinės autonomijos, arba hermeneutinio kriterijaus imanentiškumo kanonas (kuris reiškia, kad išaiškintina prasmė turi būti pradinė, imanentinė teksto prasmė, o ne aiškintojo projekcija); (2) visumiškumo (totalumo) ir hermeneutinio svarstymo vidinio prasminio sąryšingumo kanonas, reikalaujantis tekstą suvokti kaip viduje darnią ir koherentišką prasmę; (3) labiau subjektyvistinis supratimo aktualumo kanonas, galintis priminti Gadamerio pritaikymą, tačiau Betti kontekste reiškia tik tai, kad interpretatoriui privalu „savo vidujybėje regresyviai stebėti kūrimo procesą, jį iš jo vidaus rekonstruoti; svetimą mintį, praeities dalį, prisimintą išgyvenimą iš jo vidaus atgal išversti į savo paties gyvenimo aktualybę“[8];

[8] E. Betti, S. 19; plg. 1955, p. 314; 1967, S. 226.

(4) galiausiai hermeneutinio prasmės atitikimo arba hermeneutinio kongenialumo kanonas; pagal jį „interpretatorius turi dėti pastangas, idant savo gyvą aktualybę vidujiausiai suderintų ir harmonizuotų su impulsu, kurį jis [...] priima kaip kilusį iš objekto, tuo būdu, kad viena ir kita dermėje, taigi vienam derant prie kito, rezonuotų.“[9].

Jokia filosofinė hermeneutika, jeigu ji laiduoja ribotą grynai metodologinės dvasios mokslų hermeneutikos teisėtumą, nieko neprikiš tokių kanonų motyvacijai. Iš principo kiekviena interpretacija remiasi tuo, kad būtina gerbti jos objekto autonomiją ir koherentiškumą. Abejotina atrodo tik tai, kad tokie kanonai patys iš savęs įgalintų pamatuoti dvasiamokslinės interpretacijos objektyvumą, tiksliau, pozityviai atskirti teisinga nuo klaidinga. Tiesą sakant, kiekviena interpretacija siekia būti darni ir atitikti savo objektą. Taigi klausimas yra ne tas, ar prasmės aiškinimas privalo derėti su savo objektu, o, kaip klausimą formuluoja Betti, – kada šitai įvyksta ir ar tai galima verifikuoti. Tačiau tam juk nesama jokių kanonų, taigi ir jokių taisyklių pačiam taisyklių pritaikymui. Tad sunku atsikratyti įspūdžio, kad formuluodamas savo kanonus, Betti pasitenkina grynai verbaliniais sprendimais.[10]

Vėliau, atsakydamas Gadameriui Betti pripažino, kad jo taisyklėms tenka grynai negatyvi funkcija: „Beje hermeneutiniams kanonams ne taip tinka pozityvus, kaip negatyvus, kritinis vaidmuo užkertant kelią tokioms išankstinėms nuostatoms ir išankstiniam nusiteikimui, kurie gali vesti klaidingais pėdsakais.“[11] Tačiau toks nuolaidžiavimas daro abe-

[9] E. Betti, 1988, S. 41–42; plg. 1962, S. 53–54.

[10] Plg. F. Bianco, „Oggetivitá dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti“, in: *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero guiridico moderno*, 7 (1978), p. 75.

[11] E. Betti, 1967, S. 217, išn. 1.

jotiną pozityvios hermeneutikos kaip dvasiamokslinio objektyvumo metodo teorijos sumanymą. Be abejo, galima kritikuoti prasmės aiškinimą, kai jis nebėra teisėtas objekto ir jo koherentiškumo atžvilgiu, tačiau ar ir kada prasmės aiškinimas galioja objektyviai – o ne tik dėl retorikos poveikio, – negalima pasakyti remiantis jokia metodologija.

Betti hermeneutika pasirodo esanti vėlyvas istorizmo vaisius. Idant pasipriešintų istorinio reliatyvizavimo pavojui, ji sukonstravo siekinį galutinį pagrindimą pateikiančios dvasios mokslų metodologijos, galinčios paklusti griežtoms taisyklėms ir veiksenai. Tačiau galiausiai ji neatlieka to, ką pati žadėjo, būtent nepateikia pozityvios, objektyvumą garantuojančios hermeneutikos. Istoriškumas nenustoja veikęs tada, kai scientistiškai postuluojama, esą jis pasibaigęs. Tuomet tik tampa tikrai klaidingai suprasta jo, kaip mūsų supratimo sąlygos, funkcija. Tačiau ribotas Betti hermeneutinių pastangų teisėtumas atsiskleidžia prisiminus, kad iš tikrųjų esama interpretacijų, kurios yra labiau įpareigojančios ir mažiau lengvabūdiškos už kitas, nes jos išlaiko visuotinius, nors ir negatyvius, standartus. Reikšmė neišsisklaido modernizuojančiame reikšmingume. Tačiau Gadamerio pritaikomojoje hermeneutikoje tinkamiau išaiškinta tai, kad priartėti prie šios reikšmės ir vidinės dvasios, esančios už prasmę teikiančių formų, galima tik atsiremiant į vaisingą mūsų atvirai suformuluotų klausimų ir lūkesčių žemę.

2. Habermaso savitarpio supratimo kritika savitarpio supratimo vardu

Kyla pagunda, prieš Gadamerį iššaukti Gadamerį.[12]

Šio skyrelio antraštė gali pasirodyti paradoksali. Ja tik siekiama nurodyti į galimą Habermaso santykio su hermeneutika raidą. 1967–1970 m. Habermasas kaip tik mėgino prieš hermeneutinio savitarpio supratimo sąvokos universalizavimą pareikšti teisę emancipacinės ideologijos kritikos, sumanytos pagal pavyzdį tokio objektyvizuojančio mokslo kaip psichoanalizė. Po to devintajame dešimtmetyje jis apmetė komunikatyvios veikos teoriją ir, jos pagrindu, diskurso etiką, kurias legitimavo universali kalbinio savitarpio supratimo idėja. Šis vėlesnis posūkis arba akcentų perkėlimas, ko gero, atskleidžia čia esant neišsakytą, be abejo, menkai pastebėtą, hermeneutinio universalumo reikalavimo palikimą.

Habermasas pirmą kartą ir produktyviai su hermeneutika susidūrė H.-G. Gadamerio kartu su kitais leidžiamų „Filosofinių akiračių“ (*Philosophischer Rundschau*) rėmuose pasirodžiusioje bibliografinėje apžvalgoje „Apie visuomenės mokslų logiką“.[13] Habermasui jau tada rūpėjo visuomenės mokslus pagrįsti kalbos teorijos pagrindu, plėtojant komunikatyvios veikos teoriją[14], galinčią sėkmingai priešintis objektyvistiniam pozityvizmui. Prieš tariamai nevertybinės sociologijos pozityvizmą, – kai socialinė veika suprantama pagal

[12] J. Habermas. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M., 1970, S. 285.

[13] Apie Gadamerio indėlį ugdant jaunąjį Habermasą plg.: R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München–Wien, 1986, S. 625; R. Dahrendorf, „Zeitgenosse Habermas“, in: *Merkur*, 43 (1989), Heft 6, Nr. 484, S. 478–487.

[14] Plg. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, pratarmė, S. 7.

atomistiškai ir priežastingai tarpusavyje sąveikaujančių galios centrų modelį, ir kartu visiškai atsiribojama nuo kalbiškai perteikto veikiančio asmens gyvenamojo pasaulio, – Habermasas leidžiasi ieškoti visuomenės mokslų pagrindimo normatyviai ir kalbos teorijos pagrindu. Pirmoji pagrindimo pribuvėja buvo Wittgensteino lingvistinė teorija ir jo kalbinio žaidimo, kuris sykiu yra ir gyvenimo forma, koncepcija. Vis dėlto Habermasas diagnozavo pozityvizmo likutį Wittgensteino tezėje apie kalbiškai konstituotų gyvenimo formų uždarumą, – tarytum kiekvienas veikiantis asmuo būtų monadiškai įkalintas savo kalbiniame pasaulyje. Kaip tik tam, kad įveiktų šią ribą, jis į žaidimą įtraukė hermeneutinį požiūrį. Iš Gadamerio Habermasas išmoko, kad kalba gali transcenduoti pati save ir kad taip atsiskleidžia proto potencialas.[15] Hermeneutika parodo, kad kalbinės sferos yra ne monadiškai atskirtos, o akytos, kaip į išorę, taip ir į vidų, – rašo Habermasas.[16] Į išorę, nes iš esmės kalba yra atvira viskam, ką apskritai galima pasakyti ir suprasti. Jos horizontai nuolat prasiplečia. Tačiau ir į vidų, nes kalbiškai veikiantys asmenys gali atsiriboti nuo savo pačių pasakymų, idant juos interpretuotų, apie juos mąstytų ir t. t. Hermeneutikos universalumo reikalavimas čia perimamas parankiausiai. Tad Habermasas galės entuziastingai prisijungti prie „Gadamerio atliktos puikios dvasios mokslų objektyvistinio savęs supratimo kritikos“[17], idant ją įmontuotų į suprantančios ir emancipacinės sociologijos kalbos teorijos pagrindą.

Žvelgiant iš šio esminio solidarumo idėjinių pozicijų, aštrios ir laikiškai sąlygotos prieštaros tarp hermeneutikos ir ideologijos kritikos liečia antraeilius dalykus. Pirmasis, šiuo

[15] *Ibid.*, S. 253.
[16] *Ibid.*, S. 258.
[17] *Ibid.*, S. 265.

metu išspręstas nesusipratimas sukosi apie tradicijos sąvoką. Remdamasis įprastomis opozicijomis, Habermasas reiškė pasipiktinimą tariama Apšvietos diskreditacija, regėjosi, sudariusia sąlygas Gadameriui reabilituoti tradiciją. Pripažintina, kad kai kurios Gadamerio formuluotės pasižymi ganėtinu provokatyvumu. Atrodo, į veidą Apšvietai trenkiama teigiant, kad „autoritetui suteikiamas pažintinis pranašumas“.[18] Tačiau dėl to vykę ginčai bei naujas „Tiesos ir metodo“ perskaitymas pamokė, kad Gadameris nuo pat pradžių vadovavosi tuo, jog autoritetas, idant būtų pripažintas legitimus, turi remtis pripažinimo aktu, taigi ir proto veiksmu.[19] Ne autoritetas ir tradicija buvo buvę pripažinti viršesniais už protą, tačiau, veikiau buvo parodytas kiekvieno komunikatyviai įveiksminto proto situatyvumas.

Habermasas taip pat manėsi turįs hermeneutikai prikišti „kalbiškumo idealizmą“[20], dėl kurio nepakankamai įvertinamos faktinės kalbos ribos. Jei mūsų tyrimu viliamasi padarius ką nors įtikinamo, tai ir yra idėja, kad hermeneutinis kalbos supratimas iš pat pradžių yra nukreiptas į šių ribų patirtį. Visuomet iš naujo iškeliamas kalbos ir supratimo siekis juk suponuoja, jog esama kalbinio supratimo nesėkmės patirties. Kalbos universalumas nėra dabartinės kalbos universalumas, tarytum galima būtų viską nekliudomai pasakyti ir suprasti: jis yra kalbos paieškos universalumas. Iš pažiūros paradoksalu: hermeneutiškai suprantant, mes siekiame supratimo ir kalbos, nes jų esmiškai stokojame. Habermasas laužiasi pro atviras duris, kai jis nori būtent prieštaraudamas hermeneu-

[18] *GW*, II, S. 244.

[19] *WM*, S. 246 (= *GW*, I, S. 284).

[20] *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, S. 289. Plg. šiuo klausimu P. Giurlanda, „Habermas' Critique of Gadamer: Does it Stand Up?“, in: *International Philosophical Quarterly*, XXVII (1987), p. 33–41.

tiniam universalumo reikalavimui pareikšti, kad juk esama „specifiškai nesuprantamų gyvenimo išraiškų“[21]. Bet tam nebūtina dėti psichoanaltinių arba ideologijos kritikos pastangų.

Iš tikrųjų ideologijos kritika ir psichoanalizė panaudojamos įžiebiant kitą konflikto tarp Gadamerio ir Habermaso židinį. Pasiremdamas jomis Habermasas nori sureliatyvinti regimai aštrią priešpriešą tarp (dvasios mokslų, gyvenamojo pasaulio) tiesos ir (scientistinio) metodo bei parodyti, kad galimas vien tik metodiškai aiškinamasis supratimas, galintis sugrįžti už duotos klaidingos sąmonės (individo – psichoanalizės keliu, visuomenės – ideologijos kritikos keliu) ir kritikuoti nesuardytų komunikatyvių santykių vardu. Psichoanalizė ir ideologijos kritika esą akivaizdžiai įrodančios arba liudijančios tai, kad socialinėje sferoje būtinas metodizuojantis ir objektyvuojantis moksliškumas. Aplink tai besisukantys ginčai yra ypač laikiškai sąlygoti, nes jie juk buvo užbaigti tuomet, kai froidiškai marksistinė psichoanalizė ir visuomenės kritika buvo plačiai vartojamas. Jose knibždėte knibždėjo ir politinių pustonių (konservatizmas *versus* visuomenės emancipacija), kurie šiandien mus, ko gero, mažiau beklaidina. Taip pat negalima sakyti, kad psichoanalizės ir ideologijos kritikos mokslinis statusas šiuo metu yra tapęs užtikrintesnis. Tad mes čia turime pasitenkinti prieštaravimais šiam požiūriui, paliečiančiais hermeneutikos savipratą.

Gadameris pirmiausia atsikirto, kad jam niekada nebuvo svarbi tiesos ir metodo priešpriešа. Nėra abejonės, kad pasitelkus metodą galima pasiekti tiesą. Tai, kas jam pasirodė abejotina, tebuvo Naujaisiais amžiais pareikalauta išimtinumo teisė metodinei sąmonei: dogminė tezė, kad anapus me-

[21] J. Habermas, „Die Universalitätsanspruch der Hermeneutik“, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, S. 133.

todo negalį būti jokios tiesos. Gadameris nesuabejojo psichoanalizės paaiškinamaisiais laimėjimais, nors siūlyte siūlėsi nuoroda, antai prieš keletą metų pateikta Paulio Ricoeuro,[22] į jos scientistinį klaidingą savęs supratimą ir hermeneutinius jos hipotezių pamatus. Gadameriui pirmiausia atrodė problemiška psichoanalitinį modelį tiesiogiai perkelti visuomenei. Iš tikrųjų terapiniame pokalbyje dalyvauja pagalbos ieškantis pacientas ir gydytojas, kuris šiuo klausimu yra kompetentingas ir atsakingas. Tačiau visuomenėje, priešingai, nepritinka grupei, nesijaučiančiai esant ypač nesveikai, priskirti klaidingą sąmonę, pavyzdžiui, laisvės koncepcijos arba vien emancipaciniam visuomenės mokslui būdingos kompetencijos vardu. Vienintelis bendras dalykas yra „gero gyvenimo anticipacija“, kaip ją pavadino Habermasas, o ne ideologijos kritikos, bemintančios psichoanalitinėmis metaforomis, pirmenybė.

Retorika irgi atliko svarbų vaidmenį Gadamerio ir Habermaso ginče. Juk pirmasis Gadamerio atsakymas Habermasui vadinosi „Retorika, hermeneutika ir ideologijos kritika“ (1967),[23] netiesiogiai nurodant net į Habermaso įkvėptą visuomenės emancipacijos retoriką. Diskutuodamas su hermeneutiniu požiūriu Habermasas kaip tik pabrėžė, kad „regimai „protingai“ įsivyravęs konsensas visai gali būti ir pseudokomunikacijos pasekmė.“[24] Dialoginis sutarimas galįs būti kaip tik ideologiškai užmaskuotos valdžios struktūros pasekmė. Komunikatyvų, tai yra reflektyviai suvoktą sutarimą reikią skirti nuo grynai retorinio arba strateginio (tai yra pasiekto manipuliuojant) konsenso. Įžvalga, kad „kiekvienas konsensas, nustatantis ribas prasmės suvokimui, įtarinėjamas tuo,

[22] P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965 (vok.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt a. M., 1969).

[23] Dabar in: *GW*, II, 232–250.

[24] *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, S. 152.

jog buvo pasiektas prievarta pseudokomunikatyviai",[25] yra, Habermaso nuomone, meta- arba giluminė hermeneutinė, kuri „supratimą susieja su protingos šnekos principu, pagal kurį tiesą garantuotų tik *tas* konsensas, kuris būtų pasiektas idealizuotomis neapribotos ir valdžios nevaržomos komunikacijos sąlygomis".[26] Todėl hermeneutika būtų perleista ideologijos kritikai.

Prieštaraudamas tam, Gadameris atsikirto savo 1970 m. replikoje: „Aš manau, jog gąsdinamai netikroviška, kai kas nors – antai Habermasas – retorikai priskiria prievartinį pobūdį, kurio reikią atsisakyti neprievartinio racionalaus pokalbio naudai. Taip ne tik sumenkinamas iškalbingos manipuliacijos ir proto nuveiksminimo pavojus, tačiau taip pat ir iškalbingo savitarpio supratimo šansas, kuriuo yra grįstas visuomeninis gyvenimas. Jokia socialinė praktika – iš tiesų taip pat ir revoliucinė – neįsivaizduojama be retorinės veiklos".[27] Gadamerio nuomone, sukuriama dirbtinė priešprieša, kartu su Habermasu „reflektyviai suvoktą sutarimą" priešpriešinant „retoriškai pasiektam", kadangi jau tai, kas suvokta reflektyviai, gali būti įsisavinta tik kalbiškai, tai yra efektingų argumentų pagalba, kurie kam nors tampa aiškūs. Pseudo- ir tvirto savaime argumento skirtumą reikia apginti retorinėmis priemonėmis. Priemonė šitam yra kalbinis aiškumas, kuris yra neįsivaizduojamas be retorikos (pozityviąja prasme).

Tad Gadameris glaudžiasi prie retorikos tradicijos, nes jis, kovodamas prieš vienpusią metodiškai orientuotą mokslo sampratą, pamatė, jog joje yra kritiškai įvertintas kalbinis žmonėms pasiekiamo žinojimo pobūdis: „Prie ko dar turėtų glaustis taip pat ir teorinis supratimo apmąstymas, jei ne

[25] *Ibid.*, S. 153.
[26] *Ibid.*, S. 154.
[27] *GW*, II, S. 467.

prie retorikos, kuri jau seniausioje tradicijoje yra vienintelis tiesos reikalavimo advokatas, nuo mokslinio reikalavimo pateikti įrodymus ir užtikrintai žinoti ginantis tai, kas tikėtina, *eikos* (*verisimile*), ir tai, kas yra aišku sveikam protui?"[28] Žinoma, būtina, kaip Gadameris paaiškino 1993 m.: „retorikai [su]grąžinti jos platų pripažinimą, kurį iš jos prasidedant Naujiesiems amžiams atėmė matematiniai gamtos mokslai ir metodo teorija. Retorika reiškia kalbiškai suvokto ir kalbinėje bendrijoje išaiškinto žinojimo apie pasaulį visumą."[29]. Jei hermeneutiką tinka „apibrėžti tiesiog kaip meną naujai prakalbinti tai, kas pasakyta arba parašyta"[30], tai vėlyvasis Gadameris jos universalų aspektą galėjo sieti su retorikos universalumu.[31].

Abu, Gadameris ir Habermasas, pasimokė iš savo susitikimo. Gadameris, paskatintas Habermaso, galėjo ryžtingiau negu anksčiau išplėtoti kritinį savo hermeneutikos potencialą. Jo hermeneutikos neišsemiąs baigtinės būtybės sukimasis aplink save, ji siekianti „kritinio reflektyvaus žinojimo"[32], kurio paveikumas atsiskleidžia ten, kur objektyvistinių

[28] *GW*, II, S. 236.

[29] *GW*, IX, S. 406.

[30] *GW*, II, S. 305.

[31] *GW*, II, S. 291. Apie šį vėlyvą hermeneutikos universalaus aspekto susiejimą su retorikos universalumu, kuriam „Tiesoje ir metode" yra tik rengiamasi, plg. mano studiją: „Unterwegs zur Rhetorik. Gadamers Schritt von Platon zu Augustin in *Wahrheit und Methode*", in: G. Figal, J. Grondin, D. Schmidt (Hrsg.): *Hermeneutische Wege*, Tübingen, 2000. Šis retorikos universalizavimas, mano nuomone, buvo paskatintas dvejopai, viena vertus, Habermaso retorikos kritikos, atliktos dėl laisvo nuo retorikos savitarpio supratimo (kuris, Gadamerio nuomone, yra neįsivaizduojamas), kita vertus, pamokomų „Ergänzungen aus der Tradition der Rhetorik", kuriais savo dalį įnešė Klausas Dockhornas (svarbus tyrimas skelbtų „Göttingischen Gelehrten Anzeigen", 218 (1966), S. 169–206).

[32] *GW*, II, S. 254.

klaidingų savęs supratimų korektūra reiškia paskiro individo laisvės padidėjimą. Gadameris daugiausiai mąsto apie Habermaso įžaistą perskyrą tarp tebesančios gyvos, natūraliai besiskleidžiančios tradicijos ir jos reflektyvaus įsisavinimo. Žinoma, save apmąstyti galima atsietai nuo konkrečios tradicijos, tačiau besiskleidžianti prieš akis tradicija taps suprantama tik užduodant kritinius klausimus ir išreiškiant prasminius lūkesčius, kurie patys kaip visuma nėra visiškai apmąstyti. Hermeneutiškai žiūrint, kritinio reflektyvaus žinojimo reikia net ten, – pabrėžia Gadameris, – kur būtina parodyti „logikos ydingas pretenzijas“[33] jos pačios ribose. Taip hermeneutika „suprantamą kalbėjimą“ apgina nuo ištaros logikos, matuojančios kalbą ištarų kalkulicijos matais. Čia hermeneutika turi priminti, kad kiekvienos žmogiškos kalbos pamatas yra dialoginis savitarpio supratimas. Ištara nėra viskas. Hermeneutika kaip kritinis reflektyvus žinojimas „iki kritinio suvokimo iškelia tai, kas yra turimų ištarų *scopus* ir kuri hermeneutinė pastanga siekia įvykdyti savo pretenziją būti teisinga“.[34] Žinoma, kai kurias ištaras galima paneigti pasitelkus pačios sau valdovės logikos kriterijus, tačiau abejotina ar drauge, tariant su Platonu, taip pat yra pasiekiama ir „šnekančiojo siela“[35]. Šitaip primenant už ištaros esantį vidinį pokalbį ir pasireiškia hermeneutikos kritinis reflektyvus žinojimas.

Netgi Habermasas nusiskins šių debatų vaisių. Tam galima atrasti kitą pagrindą, tačiau nuo 1970 m. psichoanalizė jo mąstymo kelyje palengva liovėsi užimti centrinę vietą ir būti modelio kritiniams visuomenės mokslams teikėja. Tarytum savo prieštaravimais Gadameris būtų pataikęs kaip pirštu

[33] Plg. „Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik“, in: *GW*, II, S. 245.

[34] *Ibid.*, S. 254.

[35] *Ibid.*, S. 255.

į akį, nes po to Habermasas daugiau beveik nė karto nebepasinaudojo sociologiškai praplėstos psichoanalizės paradigma. Kita vertus, jis juo ryžtingiau gilinosi į kritinės visuomenės teorijos kalbinius teorinius pagrindus, paskatinusius jį išplėtoti universalią pragmatiką ir, galiausiai, komunikatyvios veikos teoriją. Jo pamatinė intuicija buvo ta, kad normatyvių visuomenės teorijos, taigi ir etikos pagrindų reikia ieškoti kalbos vartosenos (kurios tikslas yra komunikacija ir savitarpio supratimas) pragmatinėse implikacijose ir galiojimo reikalavimuose. Kritinės filosofijos uždavinys turi būti rekonstruoti čia intuityviai atliktus spėjimus. Habermasas remiasi prielaida, kad kalbą iš principo reikia mąstyti kaip savitarpio supratimo vyksmą. „Kartu su Wittgensteinu aš laikausi nuomonės, kad „kalba“ ir „savitarpio supratimas“ yra vienodai pirminės ir viena kitą paaiškinančios sąvokos.“[36] Čia vietoj Wittgensteino galėtų būti paminėtas Gadameris. Net turėtų tam didesnę teisę, atsižvelgiant į faktą, kad „Visuomenės mokslų logika“ koregavo Wittgensteino monadologinį kalbos žaidimų uždarumą, pasitelkdama hermeneutinę įžvalgą apie principinį kalbos atvirumą ir apmąstomumą. Gadamerio dėka buvo patirta, kad pokalbyje galima pasiekti iš principo universalaus savitarpio supratimo. Tai, kad vėlyvasis Habermasas

[36] J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M., 1984, S. 497 ir kt. Neseniai K.-O. Apelis aiškiai išsižadėjo rėmimosi psichologija („Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten“, in: *Ars Interpretandi*, 1, 1996, S. 215; dabar in: K.-O. Apel, *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a. M., 1998, S. 569–607): „1971 m. išleistame diskusijų tome „Hermeneutik und Ideologiekritik“ J. Habermasas ir aš – *mano šiandieniu požiūriu neteisingai* – sudarėme įspūdį, tarytum „filosofinės hermeneutikos“, kurią atstovauja Gadameris, „universalumo reikalavimą“ galima būtų kritikuoti iš visuomenės mokslų, antai *psichoanalizės* ir *ideologijos kritikos*, pozicijų“ (išskirta J. G.).

verčiau ir, prieštaraudamas savo geresnei ankstesnei įžvalgai, remiasi Wittgensteinu, gali būti susiję su tuo, kad jis savo paskutiniuose darbuose hermeneutikos veiklą vis labiau subanalina iki „kultūrinės tradicijos“ išlaikymo ir nebepastebi, kad ji kalbiškumą traktuoja universaliai. Kad ir kaip ten būtų, Habermasas naujai universalizuoja pagrindinę hermeneutinę savitarpio supratimo kategoriją. Ji nuo šiol yra laikoma nebyliu kiekvienos kalbinės vartosenos telu ir bendru vardikliu. Net ten, kur kalba piktnaudžiauja savitarpio supratimu, siekdama įgyvendinti strateginius tikslus, šitokia veika „parazituoja“ savitarpio supratimo idėjoje, kurios galios išnaudojamos tik tam, kad būtų nustatyti savitarpio supratimui svetimi tikslai. Vėliau, remiantis šia plačiai užsimota savitarpio supratimo anticipacija, galima išvesti etines prielaidas, kurias racionaliai rekonstravo diskurso etika.

Šiame hermeneutinio universalumo reikalavimo atnaujinime įžvalgu, be abejo, yra tai, kad su kalbos telu sutapatinta savitarpio supratimo idėja veda prie etinių pasekmių. Gadameriui šis etinis momentas anaiptol nebuvo svetimas. Nuo pat pirmojo susitikimo su Heideggeriu, pagrindinis jo darbų apie graikų filosofiją siekis buvo išgvildenti etinį faktiškumo hermeneutikos matmenį.[37] Remdamasis aristoteline situacine etika jis parodė, kad supratingumas, φρόνησις, praktikuojamas visuomet fone veikiant istoriška tapusiai ir save kalbiškai tobulinančiai visuomenei, kuri siekia realizuoti savo gero gyvenimo ir savitarpio supratimo vaizdinius. Habermasas veikiau pabrėžia už hermeneutikos traktuojamo *universaliai* savitarpio supratimo idėjos glūdint kantiškąjį elementą. Kas leidžiasi į pokalbį, kontrafaktiškai yra pripažinęs univer-

[37] Plg. ypač habilitacinį darbą *Platos dialektische Ethik* (1930), dabar in: *GW*, V, ir tik visai neseniai publikuotą 1930 m. studiją „Praktisches Wissen“ (*Ibid.*, S. 230–248).

salius savitarpio supratimo principus. Karlas Otto Apelis 1973 m. galėjo ginti tokios etikos projektą,[38] ją be ceremonijų vadindamas „transcendentaline hermeneutika".

Taigi etinis hermeneutinio savitarpio supratimo praplėtimas iki diskurso etikos nelieka be pasekmių. Neišspręsta lieka tik tai, kurioje plotmėje turėtų skleistis diskursas ir ypač – ko tikimasi iš tokios etikos: vien tik filosofiškai nuskaidrinti *moral point of view*, kuris yra matomas praktikuojamoje dorovėje,[39] ar žengti dar toliau išplėtojant „planetarinę makroetiką" (Apelis), kuri pati pretenduoja į moralinį tinkamumą? Dažniausiai būna atsakoma, kad visų pirma turime reikalą su nustatymu procedūros, kuria pasinaudodami dalyko paliestieji pagal aplinkybes galėtų spręsti apie tai, kurios svarstomos normos turi teisę galioti kaip universalios ir priimtinos.

Hermeneutiniu požiūriu, vis dėlto ši procedūra, ekstrapoliuotoji iš savitarpio supratimo idėjos, yra abstraktoka. Ar nepaisant kalbėjimo apie „postkonvencinę moralę" normos yra iš tikrųjų tai, kas gali tapti svarstymų objektu? Be to klaustina, kokį konkretų pavidalą gali įgauti šis procedūrinis normų pagrindimas, kuriame juk aktyvuojami visokiausio pobūdžio, žinoma ir nekomunikatyvios veikos, žmogiškieji interesų konfliktai. Galiausiai taip pat neaišku, ar pavyks

[38] *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1973.

[39] Taip J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983, ir gana priešingai K.-O. Apel, „Normative Begründung der „Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", in: *Zwischenbetrachtungen – Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt a. M., 1989. Gadameris savo ruožtu galėjo pareikšti solidarumą su kantiškuoju projektu sąvokomis nuskaidrinti tai, ką moralinis sprendinys visuomet jau iš anksto numato ir ko savaime nereikia niekaip filosofiškai pateisinti (plg. *GW*, III, S. 357).

racionaliai rekonstruoti kalbinės „veikos" prielaidas – ir kaip galima žinoti, kad tai ir yra pavykę. Be abejo, būtų nehermeneutiška rekonstruojant tai, kas intuityviai visuomet duota iš anksto ir, regis, neperžengiama (*Unhintergehbar*), siekti ko nors panašaus į daiktinį disponavimą savimi. Tokį reikalavimą galima ramiai palikti dieviškajam νόησις νοήσεως.

3. Postmodernioji dekonstrukcija

> Tad iš tiesų aš nenoriu pasakyti, kad solidarumų, kurie žmones susieja tarpusavyje ir daro pokalbio partneriais, kada nors pakaktų, idant pavyktų pasiekti savitarpio supratimą ir totalinį sutarimą dėl visų daiktų. Tam pasiekti tarp dviejų žmonių reikėtų niekada nesibaigiančio dialogo, ir lygiai tas pat galioja sau pačiam, vidiniam sielos dialogui su savimi.[40]

Gilus Gadamerio ir Habermaso solidarumas dėl dialoginio savitarpio supratimo – nors jį vienas ir skleidžia pagal platoniškojo pokalbio, kuriame mes tik dalyvaujame, pavyzdį, o kitas mokslinės, argumentuojančios komunikacijos būdu – vėl pasireiškė jiems sudarant bendrą frontą prieš naują dekonstrukcijos ir neoistorinio postmodernizmo iššūkį. Hermeneutinėje savitarpio supratimo idėjoje dekonstrukcija užuodžia esant metafizinės valios galiai įamžinimą, ši valia visiems primetanti savo (čia dialoginį) racionalumo modelį ir šitaip totalitariai nuslopinanti nuo to nukrypstantį individualumą, skirtį (*Differenz*) ir atskiltį (*Dissidenz*). Habermasas atkirto, kad Derrida tik prieštaraudamas sau galįs išlaikyti savo principinį protestą prieš komunikatyvų protą, kadangi šio tikslas ir buvo savitarpio supratimas ir supratimas. Tarp kitko, protas

[40] H.-G. Gadamer, „Und dennoch: Macht des guten Willens", in: Ph. Forget (Hrsg.), *Text und Interpretation*, München 1984, S. 61.

siekiąs ne suvienodinti individualybę, o priešingai, jai parūpinti komunikatyvią galimybę save laisvai išskleisti ir artikuliuoti savo teisėtus galiojimo reikalavimus. Tiktai dialogą ugdančios bendrijos pagrindu esąs galimas dekonstrukcijos favorizuotas gyvenimo formų pliuralizmas ir skirtis.[41]

Gadamerio ir Derrida'os susidūrimas įvyko 1981 m. balandį Goethe's instituto Paryžiuje surengto seminaro kontekste. Seminaro tikslas buvo pokalbiui draugėn suvesti (tai savaime buvo tikra hermeneutinė iniciatyva) dvi kontinentinį mąstymą nulemiančias kryptis, – prancūziškosios dekonstrukcijos ir vokiškosios hermeneutikos. Pasak liudininkų, tevyko kurčiųjų pokalbis, ir tai įrodo dabar jau skirtingomis kalbomis publikuoti tai liečiantys dokumentai.[42] Veikiausiai atsižvelgdamas į Derrida'os tekstų dekonstrukciją, Gadameris perskaitė įžanginį pranešimą apie „Tekstą ir interpretaciją", į kurį Derrida kitą dieną atsakė trimis klausimais. Po to Derrida skaitė pranešimą apie Heideggerį ir Nietzschę, tiesiogiai nenurodydamas į Gadamerį arba hermeneutiką. Vėlesniais metais Gadameris paskelbė reikšmingų tyrimų apie dekonstrukcijos iššūkį, kuriuose jis paaiškino savo hermeneutikos teorines atramines įžvalgas. Idant suprastume šį iššūkį, čia mes apsiribosime Derrida'os klausimais, kuris savo ruožtu lig šiol nepateikė jokių kitų tekstų, nurodančių į su-

[41] Plg. Derrida'os kritikos klausimu J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985; *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., 1988 (visų pirma tekstą „Proto vienybė gausybėje jo balsų". Gadameris aiškiai remiasi šia Habermaso „puikia Derrida'os kritika" (*GW*, II, S. 23), čia, atrodo, įgalinanti kalbėti apie solidarumą (kurio vis dėlto nereikėtų pervertinti) tarp hermeneutikos ir Habermaso.

[42] Vokiškoji versija: *Text und Interpretation*, München, 1984; prancūziškoji: *Revue internationale de philosophie*, Nr. 151, 1984; angliškoji: *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Albany, 1989.

sidūrimą su Gadameriu. Šie klausimai iš tikrųjų susiję su viena centrine tema, su (geros) valios suprasti, kurią suponuoja hermeneutika, statusu. Ar čia nepadaroma metafizinė prielaida? Ir pirmiausia ne ta prasme, kad būtų numanoma, jog čia postuluotas naujas už-pasaulis, o pasiremiant Heideggerio kurstytu įtarimu, kad valia suprasti esanti siekis totaliai valdyti buvinį. Galų gale Gadamerio pasitelkta valia galbūt pasirodytų esanti paskutinioji valios metafizikos atžala. Derrida'os nepasitikėjimas yra šiuo atžvilgiu pagrįstas ar suprantamas, kad supratimas kažkaip susijęs su kito pasisavinimu, kurį galima tarti esant visiška kitybės asimiliacija.

Tačiau šiam aiškiai klaidingam supratimui už akių užbėgta buvo jau „Tiesoje ir metode". *Applicatio* skirtame skyriuje, kur pasisavinimo pavojus atrodė ypač didelis, hermeneutika buvo atskirta nuo bet kokio valdyti siekiančio žinojimo.[43] Aiškiai atsigręždamas prieš metafizišką ir konkrečiai hegelišką valią suvokti, Gadameris rėmėsi, – tai taip pat buvo lengva suprasti klaidingai, nes Platonas dažniausiai laikomas, ypač Heideggerio ir Nietzsche's poveikiu, metafizikos tėvu, – platoniškuoju pokalbio modeliu. Tiesa, kurią galima sužinoti ir įgyti per pokalbį, neturi nieko bendra su užvaldymu. Labiau pagrįsta atrodo šnekėti apie dalyvavimo tiesą. Mat jei būdami dialoge vienas su kitu ir su savimi pačiais, mes mąstome, tai prieiname prie tiesų, kurios mus apšviečia, mums nežinant, kaip ir kas su mumis įvyksta. Mes juk šių tiesų nevaldome. Jos mus tartum paima savo nuosavybėn. Be to suprantantysis patiria save būtinai kaip iškenčiantįjį, kai jį ištinka prasmė, akivaizdumas ir nukreiptumas. Šiame kontekste Gadameris primena Herakleito sentenciją „Viską valdo žaibas", kuri buvo išraižyta virš Heideggerio trobelės durų angos. Žai-

[43] Plg. *WM*, S. 295 (= *GW*, I, S. 312).

bas čia reiškia „staigumą žaibiško nušvietimo, kuris viską parodo aiškiai vienu kirčiu, tačiau taip, kad tamsa tai vėl tuoj pat suryja".[44] Šiuo požiūriu supratimo tiesa reiškia labiau dalyvavimą negu visišką ir galutinį pasisavinimą. Šiaip ar taip, čia esama labai toli nuo metafizinio valdyti siekiančio žinojimo.

Tolesnis klausimas, kurį iškelia konfrontacija tarp Gadamerio ir Derrida'os – ar apskritai teisėta kalbėti apie „tiesos" supratimą. Gal atvirkščiai, supratimas tedreifuoja nuo ženklo prie ženklo, niekuomet nesusidurdamas su jokia prasme, kuri būtų panaši į realią esamybę? Ypač savo Husserlio tyrinėjimuose ankstyvasis Derrida atkreipė dėmesį į šią *vouloir dire* arba numanymo problematiką.[45] Tradiciškai suprantant, ženklas privalo „norėti" ką nors pasakyti, tačiau kas tai yra, niekada negalima tvirtai suimti. Reikalaujamoji prasmės esamybė nuolat „atskiriama" taip, kad visus ženklus, anot Derrida, atgaivina vis suyrantis *différance*. Visos metafizikos iliuzijos (kuriai Heideggeris taip pat atidavęs duoklę, kai ieškojo kažko panašaus į būties prasmę) kulminacija būtų tai, kad apskritai būtų ieškoma prasmės ir siekiama supratimo. Šis labai toli siekiantis įtarumas dėl metafizikos veikiausiai yra dekonstrukcinio hermeneutikos užsipuolimo atspara.

Šią prieštarą galima būtų pasitikti purtant galvą ir nurodant neginčijamą faktą, kad iš principo esama gebėjimo suprasti, ir kad Derrida nori suprasti ir būti suprastas, kai jis leidžiasi į pokalbį. Pirmiausia šiuo prieštaravimo sau argumentu savo susidorojančioje kritikoje pasinaudojo Habermasas. Tačiau hermeneutika šioje vietoje Derrida'os pozicijos atžvilgiu galėtų išreikšti šiokią tokią simpatiją.[46] Mat kaip tik

[44] GW, VI, S. 232, plg. S. 241. Apie staigų supratimo pobūdį žr. taip pat atsakymą Derrida'i in: „Text und Interpretation", *GW*, II, S. 357.

[45] Plg. ypač: *La voix et le phénomène*, Paris, 1962.

[46] Plg. čia mano naujesnį tyrimą: „La définition Derridienne de la

jos požiūris į dalyvavimo tiesą ir nuolatinį negalėjimą išsiversti be pokalbio liudija apie nepatvarumą daiktinės prasmės, kokią ją galėjo piršti esamybės metafizika ir klasikinė kalbos filosofija. Net čia turi iškilti įžvalga apie sielos vidinį žodį. Juk hermeneutinė filosofija įsitikinusi, kad joks žodis negali visiškai patenkinti šio vidinio sielos siekimo. Niekada negalima žodžio arba ženklo priimti kaip galutinės prasmės esamybės. Tai kaip tik yra nuoroda, *différance*, jei norime, arba atskyrimas nurodant į kitą, kuris pasakyme tegali būti numanomas. Kalba gyvena šio troškimo neišpildomumu, *différance* tarp žodžio ir to, kas numanyta išlaikymu.[47]

Tačiau būtų fatališka manyti, kad tokio troškimo nesama, ir kartu su Derrida pasitenkinti tuo, kad ženklai visuomet nekryptingai nurodo vienas į kitą, nenumanydami nieko, ką jie siektų atlikti, tarsi neturėtų jokio *vouloir dire*. Todėl sugrįžti prie ženklų pozityvizmo galiausiai yra tas pat, kaip neigti vidinį žodį arba vidinį pokalbį su savimi pačiu, kuriuo kalba gyvena ir apie ką liudija. Prisirišimas prie ženklo, tarsi jis nenurodytų į ką kitą, nepasiektą, yra gryniausias pozityvizmas, net metafizika, jei dar prasminga tuo kaltinti. Kalbą suvokti kaip gryną garsą, kuris neturėtų išsakyti nieko kito išskyrus patį save, reiškia toliau plėtoti absoliučios esamybės metafiziką.

Panašų ženklo fizikalizmą aptinkame Lyotard'o pateiktoje tariamoje akivaizdybėje, kad filosofija reikalą turinti tik su teiginiais. Teiginiai esantys vieninteliai, kuriuos visada ir

déconstruction. Contribution au rapprochement de l'herméneutique et de la déconstruction", in: *Archives de philosophie*, 62 (1999), p. 5–16 bei „Ausführungen zur Begegnung zwischen Gadamer und Derrida", in: *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Tübingen, 1999, S. 365–370.

[47] Plg. H.-G. Gadamer, „Grenzen der Sprache", *GW*, VIII, S. 359–361.

visur reikia numanyti.[48] Žinoma, teiginiai aptinkami visur, tačiau jie juk nori kažką pasakyti. Jie yra padarinys, o geriausiu atveju, liudijimas anksčiau už juos įvykstančio pokalbio, į kurį nurodo suprantantis atlikimas. Balsą arba teiginius priimti jų grynoje esamybėje kaip galutines duotis reiškė atkristi į metafizinę ištaros logiką, kuri valdė visus Vakarus, su viena mokymo apie λόγος ἐνδιάθετος išimtimi. Pagal ištaros logiką, propozicijos instrumentiškai perduoda turinį, tarsi kiekvieną žodį atitiktų vaizdinys. Vien tik prisiminimas apie *verbum interium* įgalina pamatyti kalbai būdingą gyvybingumą ir tankį, tai yra patyrimas, kad mūsų kalbėjimas nurodo į iš anksto duotus žodžius, idant išsakytų prasmę, kuri šiuose ženkluose negali atsiverti.

Nepaisant to, būtų klaidinga kalbėti apie kalbos užsklęstumą, tartum mąstymas būtų visiškai įkalintas metafizikos kalboje. Kas taip mano kalbą esant „babiloniška dvasios nelaisve“[49], tas nesuvokia, kad kalba yra pokalbis. Kalba yra, pasak Habermaso, akyta: net atsižvelgiant į tai, kad sugebėjimas ištarti nėra visiškai įgyvendinamas, kalba gali iki tam tikro laipsnio (kuris yra toks aukštas, kiek tik galima mąstyti) reflektuoti ir išplėsti savo ribas. Kalbą susieti su kadaise atlikta ir nebeužklaustina *écriture*, reiškia pozityvistiškai susiaurinti logo siekiamumą, „tarytum“, – atrėžė Gadameris Derrida'i, – „kiekvienas šnekėjimas vyktų propozicinėmis ištaromis“[50]. Metafizikos logas, kaip teigia Derrida ir iš dalies Heideggeris, nėra redukuotinas į valios metafiziką. Jei logą

[48] Plg. J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris, 1983, S. 9: „*Objet*. Le seul qui soit indubitable, la phrase, parce qu'elle est immédiatement présupposée.“ Šio nehermeneutinio teiginių fetišizmo kritiką plg. M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt a. M., 1988.

[49] *GW*, II, S. 364.

[50] *Ibid.*, S. 371.

suprasime kaip šnekėjimą vienas su kitu ir tad kaip abipusišką nurodymą vienas į kitą, logocentrizmas turi savo vietą pokalbyje ir, visų pirma, sielos pokalbyje su pačia savimi, kaip Platonas buvo linkęs vadinti mąstymą.[51] Į šį pokalbį, kuriame nesama jokios principinės ir, žvelgiant iš pometafizininės pozicijos, apibrėžtinos *clôture*, atsiremia hermeneutikos universalumas.

[51] *Theaitetos*, 184e; *Sophistes*, 263e, 264a.

Pabaigos žodis

Polemika tarp Derrida'os ir Gadamerio paryškino mažiausiai vieną dalyką: tiesos ir supratimo paieškos universalumui pareikštas perspektyvizmo universalumo ieškinys, kaip jį į filosofinę sąmonę įspaudė Nietzsche. Kam reikia stengtis suprasti, jei viskas yra sąlygota perspektyviškai ir istoriškai? Neretai pats Gadameris buvo matomas kaip istorinio reliatyvizmo užtarėjas, – juk jis rašė, kad suprantama ne geriau, o tik vis kitaip. Ką reiškia kalbėti apie šio supratimo-kitaip universalumą? Ar galiausiai jis niekais nepaverčia tiesos sampratos?

Supratimo-kitaip sutapatinimas su nihilistiniu reliatyvizmu būtų, nepaisant viso išorinio panašumo, istoristinis klaidingas supratimas. Mat šnekėti apie supratimą-kitaip reiškia apmąstyti žvelgiant išoriškai. Jei priešais akis turėsime diachroniniu, istoriniu požiūriu gausius interpretacinius atramos taškus, galbūt taip ir pasirodys, kad visada ir visur suprantama tik kitaip. Tačiau žvelgiant iš vidinės perspektyvos, kurią mes matome būdami čia ir dabar, tai galios tik ribotai. Žinoma, mes galime nusileisti, kad tai, ką mes manome esant teisinga, vieną dieną gali pradėti atrodyti kitaip, tad mums taip pat bus paliudyta, jog mūsų supratimas yra ne kas kita kaip vienas iš daugelio, supratimas-kitaip. Tačiau šis požiūris netinka tiems, kurie kiekvienąkart siekia suprasti ir supratimą įgyja. Kiekvienas suprantantysis ieško to, kas teisinga. Pirmiausia tai pavaizduojama negatyviai: kiekvienas žino, kas yra melas ir veidmainystė. Kas klysta – nesupranta, kas meluoja – iškraipo tiesą. Pozityviai nusakyti tiesą ir ją apibrėžti, kaip pripažįstama, yra daug sunkesnis užsiėmimas.

Nepaisant to, mes suprasdami keliame tiesos reikalavimą ir tiesą paprastai suvokiame kaip prasmingą, dalykus atitinkančią informaciją. Tačiau kaip toks tiesos reikalavimas gali būti suderintas su supratimu-kitaip?

Mes suprantame kiekvieną kartą kitaip, nes pačią tiesą naujai įkalbiname, kai tai, kas teisinga (teisingą teigimą, kritiką, pagrįstą nuomonę ir t. t.) pritaikome savo situacijai. Žinoma, šitai savo būdu, taigi „kitaip", atlieka kiekvienas laikas, ir galbūt kiekvienas individas. Tačiau tai, ko siekiama kiekvienu mėginimu suprasti, yra tiesa, dėl kurios esamomis aplinkybėmis galima diskutuoti. Dėl to kitaip suvoktą išaiškinti kaip reliatyvistinę reikštų padaryti istoristinę klaidą. Kiek hermeneutika kalbėjo apie reliatyvizmą, jis jai buvo ne daugiau nei šmėkla,[1] t. y. konstruktas, kuris privalo įvaryti siaubą, bet kurio nėra. Juk reliatyvizmo, dažniausiai suprantamo kaip pažiūra, kad kiekviena nuomonė apie tam tikrą dalyką, arba netgi apie kiekvieną dalyką, yra taip pat gera kaip ir kiekviena kita,[2] iš tikrųjų niekada niekas rimtai negynė. Bet kuriuo atveju – ne hermeneutika. Žinoma, hermeneutika tvirtina, kad patirtys, kurias mes įgyjame tiesos vedami, yra įsišaknijusios mūsų situacijose, ir tai reiškia: vidiniame pokalbyje, kurį mes nepaliaujamai tęsiame su savimi pačiais ir su kitais. Tačiau būtent todėl neįmanoma ginti reliatyvizmo kraštutine *anything goes* prasme. Niekas neketina visa ko priimti kaip lygiateisio ir lygiaverčio. Vidinis mūsų sielos pokalbis, kuris negali būti mąstomas kitaip, kaip situatyvus, priešinasi, kad prasmė būtų aiškinama savo nuožiūra ir savavališkai.

[1] Plg. H.-G. Gadamer, *GW*, II, S. 269, 299. Interviu in: *Süddeutsche Zeitung* 1990 02 10/11 tai ironiškai nusakoma: „Reliatyvizmas yra Habermaso išradimas".

[2] Plg. R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, p. 166.

Kaip tik todėl hermeneutikai reliatyvizmas niekuomet nebuvo svarbus. Veikiau hermeneutikos priešininkai iššaukia reliatyvizmo šmėklą, nes jie hermeneutikoje užuodžia esant tiesos sampratą, neatitinkančią jų fundamentalistinių lūkesčių. Tad šiuolaikinėje filosofinėje diskusijoje reliatyvizmas funkcionuoja kaip džiugiai laukiamas baubas ir siaubinanti šmėkla, paranki fundamentalistinėms pozicijoms, kurios norėtų abstrahuotis nuo vidinio sielos pokalbio.

Kas kalba apie reliatyvizmą, daro prielaidą, kad žmonėms galėtų būti duota tiesa neturint šio pokalbio horizonto, tai yra ab-soliuti arba mūsų klausimams neprieinama tiesa. Tiesos, skelbiamos esant vien reliatyvistine, esama tik fone pasiektina laikomos absoliučios tiesos. Tačiau kaip galima pasiekti absoliučią ir daugiau nediskutuotiną tiesą? Tai niekada nebuvo patenkinamai parodyta. Nebent *ex negativo*: ši tiesa privalo būti nebaigtinė, nelaikinė, nesąlygota, nekintama ir t. t. Krenta į akis, kad šitaip apibūdinant primygtinai neigiamas baigtinumas. Šiame neigime galima teisėtai atpažinti pagrindinį metafizikos judesį. Metafizika juk etimologiškai, dalykiškai ir istoriškai yra suprantama kaip laikiškumo įveika. Tačiau kuo tokia įveika paremta? Ar mes disponuojame prieiga prie absoliučios tiesos? Sielai nebūtų nieko priimtinesnio. Tačiau Heideggerio nuomone, toks transcendavimas grindžiamas savo laikiškumo išstūmimu. Reikalauti nebaigtinės tiesos baigtinybei reiškia paneigti pačią save. Taigi baigtinybei būdinga (jei ši tautologija gali ką nors reikšti) likti baigtine, net jei, ir kaip tik tada, kai ji iškelia nebaigtinumo reikalavimą.

Nereliatyvi tiesa turėtų būti absoliuti. Tačiau iš absoliučios tiesos stokos juk nesektų, kad mes neturėtume jokios tiesos. Kaip patvirtina neabejotinos melo ir veidmainystės patirtys, mes nuolat keliame reikalavimus: tiesos, t. y. prasmin-

gumo, kuris dera su dalykais, kaip mes juos patiriame, ir dėl kurio galime sutelkti argumentų, įrodymų, liudijimų, patvirtinimų ir t. t. Šitai neigti būtų sofistinė chimera. Juk tiesos, kuriose mes realiai dalyvaujame ir kurias mes visai pagrįstai galime ginti, nėra nei bet kokios, nei absoliučiai užtikrintos. Kaip tik Naujųjų amžių kartezianizmas tiesą norėjo sutapatinti su metodiniu žinojimo užtikrinimu. Net šis metodas, iš kurio buvo gauta daug naudos mokslo sklaidai, nebuvo kas nors absoliutaus, t. y. atskirta nuo žmonių interesų. Jis buvo, kaip moko graži vidinė meditacija apie *cogito*, skirtas sielos pokalbiui su savimi pačia, šiuo atveju – žmogaus siekiui aukštesnio laipsnio patikrinamumo kai kuriose jo žinojimo srityse, ypač išorinės gamtos moksle. Šis, vėliau nuo savo ištakų atkirstas modelis, dabar dėl savo laimėjimų tapo bet kokio įmanomo žinojimo matu. Jo atžvilgiu visa kita iš tikrųjų yra nepataisomai reliatyviu.

Filosofinė epocha, kuriai ši teorija buvo lemiama, buvo istorizmas. Kaip tik jo prieš akis turėtasis pavojus ir jo implikacijų nepriimtinumas vėliau atėjusią hermeneutiką vedė prie to, kad būtų sureliatyvintas pats čia pasitelktas matas, ir taip istorizmas būtų pritaikytas jam pačiam. Šiame procese atsiskleidė, kad žinojimas, pažintas savo istoriškume, buvo matuojamas metafiziniu arba absoliučiu kriterijumi. Sunkių padarinių turinti klaidinga išvada buvo manyti, jog kliuvinys tiesai yra istoriškas pokalbis, kurį kiekviena siela tęsia su savimi ir kartu pratęsia, jį pasitelkdama kiekviename pasaulio pažinime. Tik hermeneutika įžvelgė, jog istoriškumas yra bylojanti ašis, aplink kurią sukasi kiekviena pastanga suprasti. „Istoriškumas nebenubrėžia proto ir jo reikalavimo suvokti tiesą ribų, o priešingai, yra pozityvi sąlyga tiesai pažinti. Todėl bet kokį realų pagrindą praranda istorinio reliatyvizmo argumentacija. Absoliučios tiesos kriterijaus siekis pasirodo

esąs abstraktus metafizinis stabas ir praranda bet kokią metodologinę reikšmę. Istoriškumas liaujasi iššaukinėti istorinio reliatyvizmo šmėklą."[3]

Iš to tik naujas istorizmas gali daryti išvadą, kad viskas juk yra reliatyvu. Nuo šito reikia išsilaisvinti, jei norime priartėti prie tiesos. Vienas svarbiausių hermeneutikos laimėjimų buvo filosofinį mąstymą, kuris nuo Hegelio buvo įklimpęs istorizmo problemoje, išstumti už taip klaidingai suformuluoto klausimo ribų. Į tai nurodė hermeneutinė tiesos ir metodo perskyra. Tiesos esama ir šiapus, ir anapus labai siauros sferos to, ką žmonės pajėgia metodologizuoti. Be abejo, taip pat daug absurdo esama ir anapus metodo. Ar ir čia reikalaujama „kriterijaus", siekiant teisinga atskirti nuo klaidinga? Ką vis dėlto čia reiškia kriterijus? Kokią nors formalią, neabejotiną priemonę, kurią mes patogiai ir be jokių variacijų galėtume pritaikyti visoms situacijoms? Taip istorizmas nėra įveiktas. Metodas vis dar išstumia sielą. Nepaisoma, kad pokalbis, kuriuo mes niekada nenustojame būti, negali viskam pritarti ir tą patį akimirksnį savimi patiria tiesos buvimą.

Šio gebėjimo kritikuoti ir naudotis protu vieta yra *verbum interius*, pokalbis su savimi pačiu, kuriuo kiekvienas žmogus yra pats sau. Verta paminėti, kad stoikų mokymas apie λόγος ἐνδιάθετος kaip tik ir atsirado dėl polemikos apie žmonių giminės išskirtinumą.[4] Ne kalba ar išorinis λόγος skiriąs žmogų nuo gyvūno, nes ir gyvūniškos būtybės pajėgiančios iš savęs leisti garsinius ženklus. Mes skiriamės vien tik tuo, kad už mūsų balso glūdi vykstantis vidinis svarstymas. Jis leidžia mums požiūrius, su kuriais susiduriame,

[3] *GW*, II, S. 103. Plg. t. p.: *GW*, IV, S. 434.

[4] Plg. *Stoa und Stoiker*, Zürich, 1950, S. 25 ir t.; M. Pohlenz, „Die Begründung der abendländischer Sprachlehre durch die Stoa", *ibid.*, S. 193 ir t.

tarpusavyje pasverti ir nuo jų kritiškai atsiriboti. Žmogus nėra be jokios vilties paliktas savo instinktams ar tiesiog aplink sklindantiems garsams. Tai kas jį išlaisvina galimam buvimui žmogumi, yra vidinio λόγος laisva veikimo erdvė (pradinė hermeneutikos tema), kuri nuo seno vadinama protu ir jį laiduoja.

Vardų rodyklė

Jean Grondin

FILOSOFINĖS
HERMENEUTIKOS
ĮVADAS

Viršelio dail. Tomas Vyšniauskas

Leidykla „Aidai“ (SL 1728)
Tilto g. 8/3, 2001 Vilnius
Tiražas 1500 egz. Užsak. Nr.48.
Spausdino UAB „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, 2600 Vilnius

Ši knyga išsami
hermeneutiką nuo Antikos iki dabarties. Lietuviškasis vertimas atliktas iš antro pataisyto ir papildyto leidimo (2001)

Jeanas Grondinas – Monrealio ir Otavos universitetų profesorius, knygų apie Kanto, Heideggerio, Gadamerio filosofiją autorius, parašė naujausią Gadamerio biografiją

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais

ISBN 9955-445-61-0
ISSN 1392-1673
Rek. kaina su PVM: 18,90 Lt



Viršelyje – Tomo Vyšniausko nuotr. „Kanos vanduo", 2002